

الأخلاق والسياسة

في

الفكر الإسلامي والتاريخي والماركسي

د. محمد صديق علي محمد العربي



الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي

تأليف
د. محمد محمود علي محمد العربي



١٩٩٢

الاخراج الفنى : سهيل معني

الغلاف : سميرة الرصافي

الإهداء

★ الى والدى اعترافا بفيض فضلهما العظيم •
★ الى اساتذتى الاجلاء الذين ساهموا فى تكوينى المعرفى
منذ خطت يدائ أول حرف ٠٠ حتى الآن ٠٠٠ فعشقت
القلم وما يسطرون •

★ الى زوجتى ٠٠٠ قيثارة الأمل وانشودة حياتى ٠٠٠
★ أقلم اليهم جميعا هذا البحث •

تصدير

الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بأداب الاسكندرية
وعيد آداب بيروت سابقا - ومدير مركز
التراث القومي والمخطوطات بجامعة الاسكندرية

مما لا شك فيه أن هذا البحث الذي اختار عنوانه له : « الأمس الأخلاقي للفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الإسلامية والليبرالية والماركسية » هو موضوع دقيق إذ أن ارتباط الأخلاق بالسياسة يمثل خيطا رفيعا لا يمكن الكشف عنه بسهولة خصوصا في غبار العلاقات الدولية التي تزدهم بالتآمر السياسي والتدخل بمقدرات الشعوب ونهب خيراتها .. الأمر الذي لا ينكشف إلا بعد اعلان الوثائق السرية من وزارات الخارجية المعنية ، ، وهذا يحتاج إلى زمان طويل أقله نصف قرن .

لهذا لجأ الباحث - الدكتور ممدوح العربي - إلى أرض الوقائع أو التجارب السياسية من خلال التاريخ تكون له كوسائل للبحث الميداني فضلا عن العلوم الانسانية الأخرى ليكون موضوع بحثه منصبا على الفترة المعاصرة ليجلى الغموض الذي يكتنف الفعل السياسي في مدى ارتباطه بالأخلاق بين الاستراتيجية والتكتيك مشيرا إلى ما يماثيه هذا العصر من

تدهور أخلاقي وانتكاس للقيم ... انسحب على سائر الأنشطة والمراقب اليومية ومن بينها خاصة الممارسات السياسية مما ألزمه أن يلقي الضوء الكاشف على مسار التجربة والقيم الخلفية في ظل نظم سياسية معاصرة ثلاثة - الإسلامية ، الليبرالية - الماركسية - حتى يتضح مدى خضوع الفعل السياسي لمبادئ وقيم الأخلاق في هذه النظم السياسية الثلاثة المعاصرة ، وليحدد أي النظم من بينها تكون الأخلاق فيه والقيم أكثر ارتباطا بالعمل السياسي من النظم الأخرى .

وينقسم البحث الى قسمين :

القسم الأول :

بين السياسة والأخلاق دراسة تاريخية تطورية ويشمل على مقدمة عامة وفصلين .

واشتملت المقدمة العامة على التعريف بمصطلحي السياسة والأخلاق وبمدى ارتباط الأخلاق بالسياسة وكذلك ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية والتمييز بين المستوى الأخلاقي والمستوى المنطقي فيما يختص بالممارسات والحركة السياسية الداخلية والدولية .

وقد انتقل الباحث من هذه المقدمة الى الفصل الأول لدراسة تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق دراسة تاريخية تطورية ، بينما الفصل الثاني فقد خصصه للكلام عن التطور التاريخي للفكر الإسلامي من الناحية السياسية والأخلاقية .

أما القسم الثاني :

عن الصلة بين السياسة والأخلاق وهي دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية ويشمل هذا القسم على ثلاثة فصول ، يعالج فيها الموضوعات التالية :

- الفكر السياسي الإسلامي والأخلاق
- الفكر السياسي الليبرالي والأخلاق
- الفكر السياسي الماركسي والأخلاق

وأخيراً خاتمة البحث وهي دراسة مقارنة لدى ارتباط السياسة بالأخلاق على وجه عام ولا سيما في النظم السياسية الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية .

وقد افصح للباحث أن الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجد في النظم نظرياً دون الممارسة السياسية مستغلصاً هاتين الملاحظتين :

١ - أنه يزداد الانفصام بين النظرية والتطبيق بقدر قوة أو ضعف السلطة السياسية المتصورة في هذه النظم الثلاثة ، ويبدو واضحاً هذا الانفصام في النظامين الليبرالي والماركسي .

٢ - أما الانفصام في النظام الإسلامي فإنه يحدث في الخفاء ، أي أن ثمة انفصاماً بين النظام السياسي في الإسلام والممارسة السياسية في بعض العصور ما عدا العصر النبوي الشريف وعهد الخلفاء الراشدين حيث يوجد التطابق فيها تماماً في الظاهر والباطن أي بين النظام والممارسة من الناحية الأخلاقية .

ومن هنا جاء استعلاء النظر الإسلامية على ما عداها في هذا المجال .

وقد أحسن الباحث في إعطاء هذه الصورة المجلوة لدى ارتباط السياسة بالأخلاق في النظم الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية لتكون نبراساً لكل من يستهدف الخير لأمته لأن الأمم الأخلاق ما بقيت

وفقنا الله لخطة رسالة العلم

والله الموفق سواء السبيل ،

١٠٠ د . محمد علي أبو ريان

مدير مركز التراث القومي والمخطوطات
بجامعة الإسكندرية

مقدمة

حمدا لله تعالى وشكرا على نعمائه ، نسأله مغفرة والعافية والهداية والعون والرشاد في الدنيا والآخرة ، فإنه نعم المولى ونعم النصير .

وصلاته وسلاها على سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المبعوث رحمة للعالمين ، هاديا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى طلب العلم من المهد الى اللحد ، ومختبرا عن ربه العزيز الحكيم : « وقل رب زدني علما » لتكون هذه الآية الكريمة ، وهذا الحديث الشريف نبأ من ، لكي نهتدى وننهل من بحار المعرفة ، فتزداد معارفنا بالسعي والجهد ، متوجة بالمدد الالهي الذي يثير لنا سبيل العالم ، والذي يبعد لنا دياجير الجهل في درب الحياة حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، سبحانه ربى لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم .

هذا البحث « الأسس الأخلاقية للفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الاسلامية والليبرالية والماركسية » هو رسالتي للدكتوراه في فلسفة السياسة التي اجيزت بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب بجامعة الاسكندرية في ٢٧/٤/١٩٨٥ ، والذي يسعدني تقديمها اليوم هذا الكتاب تحت عنوان :

« الأخلاق والسياسة في الفكر الاسلامي والليبرالي والماركسي »

ولا يسعني في هذا المقام الا أن اسجل بالشكر والعرفان لكل من أسهم في اخراج هذا البحث ، وبخاصة الأستاذ الدكتور محمد سمير سرحان رئيس الهيئة العامة للكتاب الذي أتاح لهذا البحث أن يرى النور ليكمل جهدي بالتقدير ٠٠٠ وهذا التقدير هو في حقيقة الأمر لأصحاب الفضل أصابتني : الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان مدير مركز التراث القومي والمخطوطات بجامعة الاسكندرية ، والأستاذ الدكتور محمد فتحي الشنيطي نائب جامعة الزقازيق والأستاذ الدكتور علي عيد المعطي محمد رئيس قسم الفلسفة بأداب الاسكندرية .

ولعل هذا البحث يكون مقدمة لبحوث قادمة تكتمل فيها بعض النقاط التي قد قصرت في ايرادها أو لم أعطاها حقها من البحث والتمحيص .

ويشفع لي هذا القصور ، هو أنني بدأت محالا الوصول بهذا البحث نحو الكمال ، واضعا في اعتباري أنه ما هو الا لبنة في بناء يلتبس اضافة لبنات جديدة من باحثين آخرين يسرون في هذا الدرب حتى تصل معا الى ذراه .

والله ولي التوفيق .

الاسكندرية في ١٥/١٠/١٩٩١

د . محمد مهلول العربي

مقدمة وخطة البحث :

نعيش في عصر تـمـوج فيه التيارات السياسية المختلفة ، وما يتبعها من نزعات أخلاقية أو لا أخلاقية ، حتى أصبح عصرنا يتسم بعصر القلق والحروب الصغيرة المحدودة الى جانب صراع الايديولوجيات ، في الغرب والشرق سواء بسواء .

ومنذ عرف الانسان أن له تاريخا ، عرف أيضا أنظمة حكم مختلفة ومتنوعة - عبر هذه القرون الطويلة سواء كانت قبل الميلاد أو بعد - تخللتها حروب دامية ، جعلت اللـهـن البشري يتفتق عن حلول لينعم الاستقرار والسلام في أنحاء المعمورة ، وتبعا لذلك ظهرت الفلسفات التي تدعو الى أفضل النظم من خلال التربية والأخلاق السليمة التي فطر الله الانسان عليها .

ولكن رغم هذا الكم الهائل من الفكر السياسي الذي انطوى اليـنـا عبر تاريخ البشرية الطويل ولا سيما منذ النصر اليوناني وكذلك الخبرات السياسية ، وسيطرة النظم المختلفة على مصائر الشعوب في مختلف العصور والأزمنة ، فإن الانسان بوصفه كائنا متمردا يـفـطـرته على ما يحسد جريته المستندة الى الفرائز ، لا يزال سائرا في غيه وجبروته يريد السيطرة وفرغى قوته على الضعيف ..

ومن ثم فإن الفكر الانساني لم يفلح في إيقاف المذابح الدامية والمساوية في كل مكان ، وفي أي زمان ، كما نرى بالتالي عجز هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وقبلهما غصبة الأمم في إيجاد صيغة ملائمة ليعيش انسان العصر في هدوء بال وحياء ترفل بالسعادة والطمانينة ، مما وضع

معه للعيان أن الفكر الانساني في جانبه السياسي قد لا يتسم بالأخلاقية على وجه العموم ، مما يجعلنا نضع هذه النظم في محك اختبار أخلاقي ، ومن ثم فإن هذه المقالة تحتاج الى وقفة متأنية لمعرفة مدى صدقها ، الذي من خلال تطور النظم السياسية كيف أمكن لبعضها في مختلف الاتجاهات السياسية سواء منها الوضعية أو الدينية ، أن يصمد في مواجهة عريضة السلطة السياسية وانحرافها وأهدارها للقيم الأخلاقية ، ومن ثم يصبح النظام السياسي آنئذ مطابقا ومتمشيا مع القيم الأخلاقية .

لهذا جاء بحثي ليكشف عن هذه النقطة المضيئة في تجربة الانسان السياسية عبر التاريخ من حيث أن هذه المواقف الوضاعة هي التي تلتقي فيها السياسة مع الأخلاق انما تعتبر أقرب الى النبل منها الى السوء ، ومن ثم ظهرت أسباب ودواع هذه الدراسة التي اخترت لها عنوانا :

« الأسس الأخلاقية للفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الاسلامية والليبرالية والماركسية »

وقد وضعت خطة للبحث ومنهجه في قسمين تشتمل مقدمة عامة وخمسة فصول ، وخاتمة للبحث .

أولا - القسم الأول بعنوان :

بين السياسة والأخلاق

(دراسة تاريخية تطورية)

ويشمل هذا القسم على :

مقدمة عامة تتناول التعريف بمصطلحي الأخلاق والسياسة ومدى ارتباط السياسة بالأخلاق وكذلك مدى ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية ، ويعني آخر هل يمكن أن ترتبط السياسة بالأخلاق كما ترتبط بالمنطق وذلك في مجال الحركة السياسية الداخلية ، وفي العلاقات الدولية .

أما الفصل الأول - وعنوانه « تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلاته بالأخلاق » فتناولت بالدراسة في هذا الموضوع فترتين ، الأولى منذ بدايات العصر القديم حتى مطلع العصر الحديث ، حيث عرضت لتناقضات

وإفلاطون وأرسطو في العصر القديم ، ثم أعقبته بالعصر الوسيط وتحدثت فيه عن القديس أوغسطين وتوما الأكويني ودانتي ، وبعده جاء عصر النهضة حيث تجد ميكيافلي -مارتن لوتر وبردان ، وأخيرا العصر الحديث واقتصرت فيه الحديث على هوبز ولوك وروسو .

أما الفترة الثانية عن فترة المعاصرة ، فتناولت فيها هيجل وأثره في السياسة والأخلاق ، ليأتي بعده كروتشي وموقفه السياسي والأخلاقي . وأخيرا تكلمت عن راسل ودعوته للحكومة العالمية التي تحقق السلام الذي ينشده ، لينتهي الفصل بالتمقيب .

أما الفصل الثاني من القسم الأول فكان بعنوان :

« تطور الفكر الإسلامي السياسي ومدى صلاته بالأخلاق » وقد تناولت فيه الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي ، ثم عرضت للفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي بعد عصر النبوة مبينا حركة الفكر السياسي والأخلاقي ثم رواء الأرائل أمثال الكندي والفارابي وابن مسكويه والماوردي والغزالي وابن تيمية ، ثم انتهيت الفصل بالرواد المعاصرين أمثال محمد عبد الوهاب ومحمد عبيد ومحمد أقبال وعلي عبد الرازق ، وأبو الأعلى المودودي ، وخالد محمد خالد . مختتما الفصل بالتمقيب .

ثانيا - القسم الثاني وعنوانه :

« بين السياسة والأخلاق »

(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)

ويتضمن القسم الثاني ثلاثة فصول هي الثالث والرابع والخامس .

والفصل الثالث بعنوان :

« الفكر الإسلامي السياسي والأخلاق »

ويشمل على تمهيد ليتناول بعد ذلك السياسة في الإسلام ، ثم الأخلاق في الإسلام ، ثم تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الإسلام ليتبعها بعد ذلك مناقشة عن القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الإسلامي ثم التمعيب .

أما الفصل الرابع فكان عنوانه : « الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق »

ويحتوي هذا الفصل بعد التمهيد على مفهوم الليبرالية وتطورها ثم التطبيق الليبرالي داخل الدولة وارتباطه بالأخلاق من خلال الممارسة السياسية ثم ارتباط السياسة بالأخلاق والاقتصاد ، كما يشمل هذا الفصل على الوجه الليبرالي في العلاقات الدولية ، ثم مناقشة الحركة الليبرالية السياسية على ضوء مبادئ الأخلاق ، لينتتم الفصل بالتعقيب .

أما الفصل الخامس وعنوانه :

« الفكر الماركسي السياسي والأخلاق »

ويشمل على تمهيد ثم عرض البناء الماركسي وأصوله الفلسفية من مادية جدلية وتاريخية ، ثم عرجت على تطور الفكر الماركسي متناولا الماركسية اللينينية ، والمذاهب الاشتراكية ، وبعد ذلك تكلمت عن مدى أخلاقية النظام الماركسي ، مستتمة الفصل بالتعقيب .

ثم جاءت خاتمة البحث لأعرض فيها دراسة مقارنة لدى ارتباط السياسة بالأخلاق بصفة عامة ولا سيما في النظم الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية ، وقد اتضح لي كمصلحة للبحث أن الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجه في النظم نظريا وأهمها النظام الإسلامي أما تطبيقات هذه النظم أي ما يسمى بالممارسة السياسية فهي على وجه العموم تشكل نوعا من المقارنة بالنسبة للنظم النظرية وتطبيقاتها سواء في الإسلام أو الليبرالية أو الماركسية وانتهيت إلى التأكيد على ضعف الاتجاه الأخلاقي في النظامين الليبرالي والماركسي بصفة عامة ، واستتمت النظره الإسلامية على ما عداها في هذا المجال .

أما بالنسبة للمنهج ، فقد استعملت منهجا تاريخيا موضوعيا يعتمد أولا على التحليل لاستجلاء المعاني ومراميها لهذه النظم المختلفة ، ثم استخدام أسلوب التركيب لأعطاء صورة متكاملة لكل نظام على حدة من خلال الممارسة والتطبيق ومدى صلته بالأخلاق ، وأخيرا كان على في نهاية البحث أن ألتجأ إلى أسلوب المقارنة لكي أوضح أوجه التشابه والاختلاف بين هذه النظم الثلاثة .

وبذلك يأخذ المنهج في اجماليه طابع المقارنة التاريخية القائمة في
ثنائياها على التحليل والتركيب للموضوعي .

ولعل يكون هذا البحث مقسمة لابعاث قادمة تستكمل فيها بعض
النقاط التي قصرت في ايرادها في هذا البحث أو التي لم أعطاها حقها من
البحث والتحصيل .

ويشفع لي هذا القصور ، هو أنني بدأت هذا البحث محاولا الوصول
به نحو الكمال ، واضعا في اعتباري أن هذا البحث ما هو الا لبنة في بناء
يلتمس اضافة لبنات جديدة من باحثين آخرين يسيرون على هذا الدرب
حتى فصل معا الى ذراه .

والله ولي التوفيق ، ، ،

د . محمد مبدوح علي محمد العربي

القسم الأول

بين السياسة والأخلاق

(دراسة تاريخية تطورية)

القسم الأول
بين السياسة والأخلاق
(دراسة تاريخية تطورية)

ملفحة عامة :

- ✱ التعرف بمصطلحي الأخلاق والسياسة .
- ✱ مدى ارتباط السياسة بالأخلاق .
- ✱ مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية .

الفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق

الفصل الثاني

تطور الفكر السياسي الإسلامي ومدى صلته بالأخلاق

القسم الأول

بين السياسة والأخلاق

(دراسة تاريخية تطورية)

مقدمة علمية :

ليس هناك شك في أن بحثنا عن الأسس الأخلاقية في الفكر السياسي المعاصر بين الاتجاهات الإسلامية والليبرالية والماركسية ، لا يحول بيننا وبين الإشارة - بإيجاز - إلى عصور الفكر الإنساني ومدى ارتباط عتصر السياسة بالقيم الانثاقية خلال هذه الفترة ، قبل أن نخوض في دراسة الفترة المعاصرة التي تعد - أساساً - مناط هذا البحث .

ولكي نتضح لنا المعاني التي تقوم عليها الأسس والمجاور الرئيسية لهذه الرسالة ، ينبغي أن نعرف كلا من مصطلحي الأخلاق والسياسة تعريفاً جامعاً إن أمكن ، حتى يسير هذا البحث وفق منهج علمي سليم .

١ - الأخلاق : Morals

ما الذي نقصده حينما نتكلم عن الأخلاق ؟ اننا نعلم الدستور الذي ينطوي على قواعد السلوك الذي يستند في تقييمه إلى الخير والشر فالحكم الأخلاقي إذن هو حكم على سلوك الفرد أو الجماعة - ماذا هناك أخلاق اجتماعية على حسب ما يرى علماء الاجتماع - على مستوى الخير والشر ، كما أن الحكم الجمالي انما يستند إلى قيمتين هما : الجمال والقبح .

وعلى هذا الأساس نجد أنه بينما تكون أحكام الصدق والكذب التي تنشده الحقيقة تقريرية ، تكون أحكام الأخلاق والجمال قيمة أي معيارية ومن ثم فإن الأخلاق هي التي تستند في أصلها إلى قيم للسلوك الفردي أو الاجتماعي . وقد اختلف الأخلاقيون في المصدر الذي تصدر عنه أحكامنا الأخلاقية ، فأصحاب الأخلاق الدينية يرون أن الإله هو مصدر الالتزام الخلقى ، وأن فكرة الواجب انما تنبعث عن قانون وضعه الله تعالى في

تشريعية منذ الأزل ، فأمر الله تعالى بالآ نقتل أو نسرق أو نكذب أو نزني .
أما يعتبر الزاماً أخلاقياً لنا في نفس الوقت الذي يعد فيه الزاماً دينياً ،
وهنا نجد أن الأخلاق تتطابق مع الدين وأن الفعل الخلقى هو في صميمه
فعل ديني .

وقد تصدر الأخلاق عن الضمير أو الحاسة الخلقية أو الوعي العام
أو العقل أو الفريضة ... الخ . وفي كل هذه الحالات نجد أن السلوك
الأخلاقي إنما يسترشد بالمصدر الذي نبعت منه الأخلاق .

أما الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية ، فإننا نجد أن السلوك الأخلاقي
سواء كان فردياً أو جماعياً ، يسترشد بقيم المجتمع وقوانينه ، فالشيوعية
مثلاً عند الماركسية تعد عملاً أخلاقياً ، بينما نجد أن القائلين باحترام الأسرة
كخليفة أولى في المجتمع يرون عكس هذا ، إذ يعتبرون أن الاتصال الجنسي
في هذه الحالة يعد عملاً غير مشروع أى اعتداء يوصم بلا أخلاقية .

وئمة موضوع هام يدخل في إطار تحديدنا لمجال انتشار المفاهيم
الأخلاقية والسلوك الأخلاقي على وجه العموم وهو موقف المدرسة الاجتماعية
والوضعية من الوقائع والسلوك الأخلاقي ، لذلك لأننا حينما نتكلم عن
الأخلاق إنما نقصد الإشارة إلى علم معياري تكون له نماذج ومثل يسترشد
به السلوك الإنساني عند الأفراد والجماعات ، ونقول نحن ينبغي لنا أن
نتأمل بهذا المثال أو بهذا النموذج في سلوكنا ، ولما كان تمسك الأخلاقيين
بهذه النظرة المثالية إنما يبعدهم عن مسيرة العلم ، إنما يحبسهم عما هو
قائم وليس عما ينبغي أن يكون ، لهذا فإن أصحاب الوضعية المنطقية
يتلقفون الأفكار الأخلاقية ويعرضون لها بأسلوب عرض الوقائع والأشياء ،
ويبدلون الجهد في تعريبها من اللون القيمي أو المثالي عنها ، بهذا فهم
يتكلمون عن وقائع أخلاقية ، مثلها مثل الأشياء الجامدة ، ويكون كل حديثهم
هو إثبات هذه الوقائع وإحصائها واعتبارها وقائع تحتل الصديق والكذب ،
بصحت لا تصلح أن تكون مقياساً لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان .
وهكذا نشأ علم الوقائع الأخلاقية ، وهذا العلم يبعد تماماً عن الفلسفة
الأخلاقية التي نحن بصدد ما إذ لا يمكن للأخلاق أن تكون مفلسفة .

ومن ثم فإن لدينا قسمين كبيرين للدراسات الأخلاقية هما : القسم
الأول فهو دراسة الفلسفة الأخلاقية ، ويسلخ بحثنا في نطاقه ويسترشد
بمنهجيه ، أما القسم الثاني من الأخلاق فهو ما يسمى بعلم الأخلاق الذي
ينطوي على مباحث مشروعة .

والفلسفة الأخلاقية Moral Philosophy هي الدراسة التي تهتم بوضع قوانين السلوك الانساني بما هو كذلك في صورة فبادية عامة ثابتة وموضوعية كلية ، وايضا تكون قبلية وفطرية ، وهذا هو التصور التقليدي لوظيفة الفلسفة الأخلاقية التي يمثلها المثاليون في المحسنيين والعقلانيين عامة .

وقد كان طبيعيا أن يرفض أصحاب الفلسفة التجريبية والوضعية بمختلف نزعاتهم هذا التصور التقليدي لوظيفة الفلسفة الخلقية لأنهم رفضوا القول بفطرية المبادئ الأخلاقية ، ومن ثم أنكروا عموميتها وموضوعيتها وردوا المبادئ الأخلاقية الى التجربة ، فأصبح الخير عندهم مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانها ، المقيدين بظروفها وأحوالها ، وبذلك أصبحت القيم الأخلاقية ذاتية نسبية وليست موضوعية كلية ، وإن تكون وسائل تستخدم في تحقيق غايات تقوم خارجها ، وأن يكون الخير صفة يخلعها الانسان على الأفعال التي تحقق نفعاً أو تكفل مصلحة ويمثل هنا الاتجاه الوضعيون النفعيون . والتطوريون والتجريبيون والطبيعيون عكس المثاليين من محسنيين وعقلانيين الذين يرون أن القيم الأخلاقية صفات كامنة وقائمة في طبائع الأفعال الانسانية واعتبروها غايات في ذاتها تتضمن قيمتها في باطنها مستقلة عن مصالح الانسان وشهواته (١) .

أما علم الأخلاق Ethics فهو الذي يدرس الظواهر السلوكية الموجودة في المجتمع من العادات الأخلاقية Morality التي تشمل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والاثابة بالإضافة الى الأفعال التي تكمل أو تتبع هذه الاعتقادات . لهذا نجد علم الأخلاق يختص بإطلاق الأحكام القيمية على السلوك الانساني ولا يقتصر على وصف السلوك فحسب كعلوم الانثروبولوجيا والاجتماع وعلم النفس ، فالعلوم الأخيرة وصفية بينما الأخلاق ميارى (٢) .

ونخلص من هذا الى أن علم الأخلاق لا يختص فحسب بما يعتبره فرد معين أو مجموعة معينة ، بأنه صائب ولكنه يختص أيضا بما هو خير

(١) د- توفيق الطويل : الفلسفة الكلية ، النظر للقيمة من ص ٨ - ٩ ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ط اول ، عام ١٩٦٠ .
(٢) جون موسبريس : السلوك الانساني : مقدمة في مشكلات علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم وتعليق د- علي عبد المطلب محسن ، ص ٤١ - ٤٢ ، دار المعارف الجاهلية ، اسكندرية ، عام ١٩٨٤ .

فهو لا يكتفى فقط بوصف المثل الأخلاقية التي يستنقها البشر ولكنه يبحث أيضا عن المثال الذي يتميز عن غيره من المثل ، وعن المثال الذي يستحق اتباعه بصورة أكثر من غيره ، ويسان سبب التفصيل أو الاستحسان أو الاستهجان وهنا نرى بوضوح الاختلاف بين علم الأخلاق من ناحية ، والعلم التجريبي من ناحية أخرى (٣) .

ونرى لما تقدم أن نعرض بإيجاز لأهم المذاهب الأخلاقية ، لأن الغاية من الأخلاق ليس تحديد ما ينبغي فعله في مجتمع مثالي فقط بل أيضا في مجتمع واقعي كائن (٤) .

كان الحكم الأخلاقي على السلوك الإنساني - قبل سقراط يرجع إلى العامل الديني والعرف الاجتماعي ، بمعنى أنه يستند إلى سلطة تقوم خارج الذات رغم معرفة الأقدسين التفرقة بين مصدرى السلوك الإنساني وهي الدوافع الطبيعية والقواعد العامة . أما رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصلق في كل زمان ومكان ، فقد جاء أخيرا على يد سقراط (٥) ليفند آراء السوفسطائية التي نادى بأن الإنسان مقياس الخير والشر ، وأن القيم والمبادئ الأخلاقية نسبية متغيرة بتغير الزمان والمكان ، وأن القوانين الأخلاقية لم يشرعها إلا الضعفاء لحماية أنفسهم وهذا يتنافى مع العدالة التي تقضى بسيطرة القوى على الضعيف (٦) ، وهنا تبرز فكرة فصل الأخلاق عن السلوك ويعلمنا عن العمل الديني والأعراف الاجتماعية لأول مرة عند السوفسطائية ، إلا أن سقراط أعاد للأخلاق مكانتها وأقام قواعدها على أساس عقل حل محل السلطة الدينية والأعراف باعتبار أن القوانين العقلية ما هي إلا نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة (٧) .

(٣) م - ص ٤٢ .

(٤) د - محمد كمال جعفر : مدخل إلى الأخلاق ، ص ٧ ، مكتبة دار العلوم ، عام ١٩٨٠ .

(٥) د - توليق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٢ ، انظر أيضا للجبل في تاريخ علم الأخلاق تأليف د . سعد جويك ، ترجمة الدكتور توليق الطويل وعبد الحميد حمدي ، ص ٤١ .

(٦) H. Sidgick, Outline of the Wistory of Ethies : inter P. XVIII (1939).

(٧) د - محمد علي أيز ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ، ج ١ ، ص ١٠١ ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٣ .

(٨) د - علي عبد الحفيظ محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٤٣ ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٥ .

واعتبر سقراط الفضيلة علم والرذيلة جهل بمعنى أن العلم بالخير الحقيقي يعظم إرادة فعل الخير ، كذلك الجهل يسبب فعل الشر ومن ثم يكون الإنسان سعيدا عندما يفعل الخير ، ويعتبر سقراط أول من وضع مذهبا في السعادة العقلية Eudaimonism ، الذي يقرر أن السعادة العقلية - لا الحسية Hedonism - هي الخير الأعظم .

أما أفلاطون فقد سار على منوال أسفاده سقراط واعتبر الخير ، هو السعادة ، غاية كل فعل أخلاقي ولكنه ربط هذه السعادة بالمعادلة مما أضفى على أخلاقه نزعة دينية صوفية .

بينما نجد أرسطو أكثر واقعية من أسفاده أفلاطون ، واعتبر الأخلاق علما عمليا يهدف إلى تحقيق غاية من خلال التجربة الإنسانية ، بأن جعل الفضائل وسائل لغاية هي السعادة ، أو الخير الأقصى . وقد حدد أرسطو الفضائل عن طريق الوسط الذهبي Golden Means الذي يعني أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين أما الأخلاق عند الكلبية Cynics فهي أن الفضيلة تتمثل عندها في انكار كامل لمباحي الحياة والعزوف عنها وزهد مطلق وامانة الشهوات ، أما الأخلاق عند القورنيائية Cyrenaics فهي منكرة لذات العقل والروح ونادت بأن اللذة الحسية الحاضرة هي الخير الأقصى وما عاق إرواءها شرا .

وكانت الرواقية Stoics في أخلاقها امتدادا للكلبية في مناداتها بقمع الأهواء ومحاربة اللذات مع الدعوة إلى حياة الزهد والحرمان تحقيقا للسعادة السلبية ، أما الأبيقورية Epicureanism فتتطرق إلى اللذة بأنها غاية الحياة ومقياس القيم وتحولت إلى منفعة شخصية وهي امتداد طبيعي للقورنيائية . قصارى القول أن الرواقية والأبيقورية تتفقان في تصور الغاية القصوى من حياة الإنسان قائمة على السعادة السلبية التي تتحقق بطمأنينة النفس وهدوء البال ، وتختلفان في الوسائل التي تحقق هذه الغاية ، فالرواقية تعمل على قمع الشهوات ومحاربة اللذات بينما الأبيقورية مرحبة باللذات . وهذه الأخلاق تنسب بالانسحابية من المجتمع كما أنها تقضى على طموح الإنسان وحيويته .

أما موقف الشكك في مذهبهم - الشك Scepticism - فكان يتمثل في تعليق الحكم suspension of judgement بمعنى انكار التمكن من الوصول إلى حقائق الأشياء لأن الإنسان يعرف ظواهر الأشياء ويعجز حقيقته . وقد اقتصر موقف الشكك على محاربة مجال المعرفة ، واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك . لانهم يسلمون

بالعرف الاجتماعي ويعملون وفقا للأفكار والتصورات الشعبية ومن ثم أبا حراً للانسان اتباع مظاهر الأشياء والاستجابة للعرف بأحكامه حتى لاتتوقف الحياة ، وبالتالي فانهم يلتمسون السعادة عن طريق رفضهم للمعرفة عكس الرواقية والأبيقورية فكلاهما توصلتا الى السعادة عن طريق البحث عن المعرفة .

وعند ظهور المسيحية فاننا نجدها قد أقامت أخلاقها عن الوجدان (أ) دون العقل - من خلال تعاليم جديدة تقرر تحرر الناس من قيود وشروط الشهوة لكي يعيشوا حياة طاهرة تمكنهم من الخلاص لينضموا بالفرديوس في الآخرة ، وقد دعت الى حب البشرية جمعاء ، كما أن المسيحية تضمنت فكرتي الثواب والعقاب في الآخرة مما أدى الى ظهور مشكلة الجبر والاختيار في الأخلاق ، لأن فكرتي الثواب والعقاب تصبحان غير ذات موضوع ما لم يكن الانسان حراً في اختيار ما يأتي أو يتجنب من أفعال - لهذا جاءت الأخلاق مطابقة لتعاليم الانجيل .

وإذا تابعتنا المذاهب الأخلاقية في الفترتين الحديثة والمعاصرة منذ عام ١٥٠٠ م حتى يومنا هذا ، فسنجدها كثيرة ، مما يجعلنا نعرض فيما بعد الجانب الأكبر منها وهي :

١ - مذهب النسبي في الأخلاق Relativism

أو ما يسمى بالنسبية الاجتماعية التي تقوم بأن الجماعات المختلفة والقبائل المتفاوتة والثقافات المتغايرة والحضارات المتباينة لها معايير أخلاقية مختلفة (٩) .

٢ - مذهب اللذة Hedonism

ويقرر أن اللذة هي السعادة غاية في ذاتها يبحث عنها الناس ويستعملون تحقيقها ولا يرغبون غيرها (١٠) . وهي وحدها الخير في ذاتها .

(٩) G. Kulpe : Introduction to Philosophy, p. 216.

(١٠) جون هوسبريس : السلوك الإنساني ، ترجمة الدكتور عل عبد الله علي محمد ، ص ٥٥ .

٣ - مذهب الانانية Egoism

يعنى أن يطبق الفرد الخير على نفسه فقط دون غيره متجاهلا كل فرد آخر (١١) أى يعمل دوما لصالح نفسه :

٤ - مذهب المنفعة Utilitarianism

يعنى الخير العام لجميع أفراد الجماعة ويقول بنتام : أننا يجب أن نسعى الى تحقيق أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الناس ، فهذا هو ما يحقق سعادة أو خير الآخرين (١٢) .

٥ - مذهب أخلاق الواجب Duty

أو الالتزام Obligation ويتلخص هذا المذهب عند كانط بأن الأفعال الانسانية لا تكون خيرا لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت اليها رغبة فى تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيرا لأنها صدرت من أجل الواجب بمعنى أن يصدر الفعل الخلقى مطابقا فى نتائجه لمبدأ الواجب (١٣) بل يتحتم أن يجب طبقا للواجب ، أى أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب ، فكم من الأفعال تدفع اليها الرغبة فى تحقيق منفعة شخصية ومع هذا تنفق فى نتائجها مع مقتضيات الواجب ، فلا تكون من أجل هذا متبشئة مع مبدأ الأخلاقية الأسس . وتمثل الإرادة الخيرة فى إرادة العمل وفقا لمبدأ الواجب فى ذاته لا انتظار المنفعة ولا انسياقا وراء ميل أو رغبة وفى هذا خالف كانط جميع التجريبيين (١٤) .

٦ - المذهب العمل (البرجماتية) Pragmatism

ويعنى بأن الحقيقة هى فى صميم التجربة الانسانية ، وأن المعرفة آلة أو وظيفة فى خدمة مطالب الحياة (١٥) نادى بها وليم جيمس فى أمريكا واعتبر النتائج العملية مقياسا لتحديد قيمة الأفكار الفلسفية وصلحتها ومن هنا تحدد قيمة الأفعال الخلقية وفقا لنتائجها . وبذلك أصبحت

(١١) م . س : ص ١٢١ .

(١٢) م . س : ص ١٨٧ .

(١٣) د . توفيق الطويل : الفلسفة الأخلاقية ، ص ٢٣٦ .

(١٤) م . س : ص ٢٣٠ .

(١٥) للمجم الفلسفى : مراد ومبة وآخرون ، ص ٤٠ .

المنفعة هي محك أو معيار اليقين ولب الحقيقة.. وما لا نفع فيه في الحياة العملية من أفكار أو وقائع لا يمكن أن نسميها بالصدق ، فأساس معيار الصدق أو الكذب عند البراجماتيين هو النفع الفعلي - وقد أشار وليم جيمس في كتابه عن متنوعات أو متفرقات التجربة الفيزيائية (١٦) الى أمثلة منها ما يتعلق بالدين ، أوضح فيه كيف أن الدين لا يمكن أن يكون حقيقيا ، أو تكون الرسالة الدينية صادقة إلا اذا كانت ذات نفع أو تأثير إيجابي في الحياة العملية كأن يحفزنا الايمان مثلا الى زيادة الانتاج والتجويد في العمل .

٧ - المادية Materialism

وهو مذهب يرد كل معرفة الى الحس ، ويرجع كل سلوك الى دوافع حيوانية ، وحول الحياة نفسها الى وجود مادي أى مذهب يقوم على انكار الدين ويشجع الالحاد وبذلك انفصلت فيه الأخلاق عن اللاهوت ، ويمثله دى لامترى هولباخ وشافيتسبرى وهاتشيسون (١٧) وسنعرض لها تفصيلا عن تناولنا لموضوع الماركسية .

٨ - الروحية Spiritualism

وهذا المذهب الروحي يقرر أن غاية السلوك الانساني تبدو في اكمال تحقيق لطبيعته الروحية (١٨) ، ومن ثم يقول توماس هل جرين : « ان في الانسان حظا من العقل الالهي وهو أصل الدين والأخلاق وأساس الاعتقاد في خلود الروح » (١٩) بمعنى الاعتقاد بأن الحقيقة كلها روحية وهنا نجد هنرى برجسون في كتابه « منبعا الدين والأخلاق » المثال الواضح عن فلسفة الروحية مقررًا أنه ثمة نوعين من الأخلاق هما : الأخلاق المفلتة والأخلاق المفتوحة اللتان ترجعان الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع فالأخلاق المفلتة يخضع الفرد في ظلها للجساعة وتمثيل لضغط المجتمع ، أما في ظل الأخلاق المفتوحة ، فإن الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب لنداء الانسانية .

James, W. : Varieties of Religious Experiences. p. 21. (١٦)

(١٧) د- توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ١٦٠ - ١٧٨ - ١٨٤ .

(١٨) م . س . ص ٣٣١ .

(١٩) م . س . ص ٣٣٠ .

فالأخلاق المفلقة تجعل المجتمع متماسكا ، ومحافظا على بقائه ووحدته لأن الفرد فيه يجد نفسه آزاد ضغط اجتماعي بمعنى التزامه باحترام القواعد الخاصة للجماعة ، ولهذا تستعين الجماعة أى المجتمع - فى ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التى تضمن تحقيق الالتزام الذى يخضع له الفرد .

أما الأخلاق المفتوحة فهى ليست وليدة ضغط اجتماعي ، إنما تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وتعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة وتدعونا الى هذه الأخلاق المفتوحة إلى المحبة والتضحية وبذل الذات ، فهى أخلاق تنزع لخدمة الإنسانية جمعاء مثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقي وهى تستعين على تحقيق ذلك بنفر من الشخصيات الممتازة ، فالمباكرة يكونون كأنواع جديدة تخلقها الوثبة الحيوية لتحقيق رسالتها ، وهم أكثر احتكاكا بمصدر الحياة كالعلماء والمرسل والمصلحين ومن ثم يتميز هذه الصفوة بانفعال حى خاص هو حمى صوفي والهام روحى ، هذا الانفعال الحى هو الذى يمكن وراء الأخلاق المفتوحة التى تتوقف على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية فى نموذج بشرى واحد يتمثل فى القديس أو البطل فهو رمز الوثبة الحيوية ، الذى يسوق نداءاته مع النزعة الصوفية والروحية .

وراء المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المفلقة بأوامرها والتزاماتها وحفوها الاجتماعية وذلك عن طريق الاستمالة القوية المتمثلة فى هذا النموذج الحى - أى البطل أو المصلح أو القديس - الذى تتجاوب نداءاته مع النزعة الصوفية والروحية .

وتخلص بعد هذا إلى أن المذاهب الأخلاقية هى امتداد طبيعي للمذهب أصحابها فى المعرف والوجود ، ومن ثم فيندرج بعضها تحت المذهب العقل الآخر تحت المذهب التجريبي Empiricism ويمثله الوضعيون Positivists ، والبعض Rationalism ويمثله المثاليون Idealists ، والبعض

والأخلاق عند المثاليين :

تعتبر الضمير سلطة عقلية يتيسر فهم أوامرها بالنظر العقل ، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تتسق مع طبيعة الانسان المعقدة ، ومن ثم لاتجعل الخير وسيلة الى تحقيق غاية تقوم خارجه (٢٠) ، ومن هنا يعتبر الضمير عند المثاليين المبدأ الاسمى ، وبه تصبح معرفة الخير والشرف معرفة كامنة فى طيناع البشر .

أما الأخلاق عند الوضعيين :

فترجع نشأة الضمير الى التجربة والى التطور (٢١) ، ومن ثم ترفض القول بوجود قاعدة عامة للسلوك يمكن أن تكون مطلقة أو قبلية بديهية ، بل جعلت محك الأخلاقية الوحيد نتائج الأفعال الإنسانية وآثارها ، فما حقق منها نفعا أو عاق ضررا كان خيرا ، وما أنزل ضررا أو حال دون نفع كان شرا (٢٢) .

وقد نجم عند المثالية والتجزئية كل المذاهب الأخلاقية حتى يؤمنوا هذا وقد أشرنا الى بعضها فى حينه .

٢ - السياسة Politics

إذا كان مدار البحث فى الأخلاق هو تحقيق السعادة للفرد من خلال ترشيده مبلوكة الأخلاقى فإن السياسة تهدف الى تحقيق السعادة للمجتمع سواء تمثلت هذه السياسة فى علم السياسة أو الفلسفة أو العلوم السياسية .

ولما كان مصطلح علم السياسة أو العلوم السياسية يشوبه كثير من الغموض حيث تتغير مفاهيم ومجالات علم السياسة من عصر الى عصر ، ودون الدخول فى محاولة وضع تعريف وقيد لطبيعة ومجال علم السياسة ، يمكننا حصر أهم التعريفات لعلم السياسة ، وتبين لنا عند عرضها تباينها واختلاف كل منها ، ويرجع سبب ذلك لما يشوب كل منها من الغموض ، ومن علم ادراج بعض القضايا الهامة فى علم السياسة تحت كل تعريف من هذه التعريفات وهى (٢٣) :

١ - علم السياسة هو الذى يقتصر على دراسة الدولة والجهزة والمؤسسات التى تعمل الدولة عن طريقها .

ويتضح من هذا التعريف تشابه مجال كل من السياسة والقانون الدستورى بما يصعب معه التمييز بينهما بالإضافة الى فصله بين شكل هذه المؤسسات ومضمونها ، كما أنه يضيق حدود علم السياسة .

A. P. Perry : Approach to Philosophy, p. 196. (٢١)

J. Welton, Groundwork of Ethic , pp. 110-111. (٢٢)

(٢٣) الدكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ١١ - ١٢ .

٢ - علم السياسة يهتم بوصف وتفسير المؤسسات والتصرفات السياسية نجد هذا التعريف أيضا لم يتضمن الظواهر السياسية مثل ظاهرة تغير الحكومات في الدول الديمقراطية ، وظاهرة زيادة أصوات الناخبين في الانتخابات أو قتلها ، وظاهرة النظام الواحد أو الشمولي في الدول النامية .

٣ - علم السياسة هو العلم الذي موضوعه وصف وتفسير ونقد الظواهر السياسية .

ويعيب هذا التعريف عدم تحديده لمصطلح « الظواهر السياسية » ، « فما يجعله غامضا » .

٤ - علم السياسة هو الدراسة المنظمة لعمليات الحكم بتطبيق المنهج العلمي على الأحداث والمواقف السياسية .

وهذا التعريف أيضا يتسم بالغموض كسابقة لعدم تحديد المصطلحات المستعملة فيه مثل « عمليات الحكم » و « المواقف السياسية » .

٥ - علم السياسة هو علم القوة في العلاقات البشرية أو السلطة في المجتمع البشري .

هذا التعريف رغم احتوائه على كل أنواع العلاقات الاجتماعية تقريبا فيما يصل بجانبها التنظيمي للمجتمع ، فإنه لا يستغنى عن التعريفات السابقة . ومن هنا لا بد أن نأخذ في الاعتبار كل التعريفات السابقة عند دراسة المجتمع السياسي .

أما تعريف علم السياسة في دائرة المعارف البريطانية (٢٤) فهو « العلم الذي يعنى بدراسة النظم والسلوك السياسي ، ويستند عن الأحكام المفترضة ويشتمل المبادئ من الوقائع الموضوعية بلزجة أكبر من التقدير الكلي تقتر ما يسمح منها من يقين » .

وهذا يعنى أنه علم وصفي يرصد النظم السياسية ، وكما هي في الواقع ويحللها على ضوء التجربة وهذا التحليل هو من التفسير العلمي الذي يتخذ الأسلوب الكمي القياسي والخاضع للأقيسة المادية أداة له وليس الأسلوب الكيفي المعياري . وأهم القضايا التي يتناولها علم السياسة هي موضوع الدولة باعتبارها الممثل الطبيعي لدراسة علم السياسة من حيث

أصلها وتطورها وأركانها والنظريات التي وضعت من أجل تفسير نشأتها ، ثم موضوع السلطة في مختلف صورها ، كما يتضمن علم السياسة مفهوم السيادة بالنسبة للدولة من حيث أنها صاحبة السيادة وبالنسبة للحكومة باعتبارها الجهاز الذي تمارس الدولة عن طريق السلطة السيادية وبالتالي فإن تغير الحكومات والنظم السياسية لا يؤثر في سيادتها . ومن الموضوعات الهامة في حياتنا المعاصرة هو موضوع مجالات نشاط الدولة في الأنظمة السياسية المختلفة ، بالإضافة إلى موضوعات دخلت في علم السياسة بررت استخدام « العلوم السياسية » بدلا من علم السياسة مثل السلوك الانتخابي ، والرأي العام ونشاط الجماعات الضاغطة وغيرها من موضوعات أخرى متصلة بالعلوم الاجتماعية . ما سبق عرضه من موضوعات قد تبلور أخيرا في الدراسات السياسية المعاصرة التي تدرس ما يعرف بـ « النظم السياسية » وهو مصطلح يشمل جميع الموضوعات السابقة بصورة منظمة تجمع بين علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والقانون بحيث يجعل منها دراسة واحدة متشابهة الأطراف محورها التنظيم الاجتماعي ككل وأهدافه وأساليب تحقيق هذه الأهداف .

وتجمل القول بأننا تحدثنا عن العلوم السياسية ، فانما نغني التاريخ السياسي والجغرافيا السياسية والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع السياسي وعلم النفس السياسي غير أن هذه العلوم هي فروع عن علوم اجتماعية أوسع كالتاريخ أو الجغرافيا والقاسم المشترك بينها هنا هو أن هذه الروع تتناول الموضوع العام لكل علم من هذه العلوم الاجتماعية ، من حيث علاقته السياسية فتقبلو مواضيع علم السياسة وكأنها فرعية بدل أن تكون علما سياسيا أساسيا (٢٥) بمعنى أن هذه العلوم الانسانية جميعها تتناول السياسة عن طريق فرع واحد من فروعها على الأقل (٢٦) ، ونجد الدكتور محمد طه بلوكي يقول في هذا المعنى « أن علم السياسة لا ينتمي إلا أن يكون علم العلوم السياسية لتناوله ضروب المعرفة المختلفة في مجال السياسة وتحديد موضوع كل ضرب منها بوصفه يمثل علما بذاته وبوصفها تكون مجتمعه مجموعة العلوم السياسية ، ولكي نضع علم السياسة منها جميعا موضع الجذع المشترك (٢٧) » .

(٢٥) د. محمد نصر مونا : مثلث إلى النظرية السياسية الحديثة ، ص ٢٤ ، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨١ .

(٢٦) Duverger, Maurice : Methodes de la Science Politique
pp. 29-28 Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

(٢٧) د. محمد طه بدوي ، أصول علوم السياسة ، ص ٦٠ .

لهذا نرى أن وجهات نظر خبراء اليونسكو قد التفت على تحديد موضوعات أربعة في مجال السياسة (٢٨) • هي :

١ - النظرية السياسية : وتشمل النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية •

٢ - النظم السياسية : وتشمل الدستور ، الحكومة المركزية ، الحكم المحلي أو الإدارة العامة والوظائف الاقتصادية والاجتماعية للحكومة ثم النظم السياسية المقارنة •

٣ - الأحزاب والرأي العام : وتشمل الأحزاب السياسية ، مشاركة المواطن في الحكم والإدارة ، ثم الرأي العام •

٤ - العلاقات الدولية : وتشمل السياسة الدولية ، والتنظيم والإدارة الدوليين ، ثم القانون الدولي •

ويقول الدكتور طه بدوى « على أنه مهما يكن من أمر تعدد ضروب المعرفة المتخصصة في مجال السياسة والمسماة على النحو السالف باتفاق خبراء اليونسكو وعن أمر سكوتة عن الإشارة الى « علم السياسة » وإلى مفهوم « العلوم السياسية » فإن هذا البيان أصبح يشكل قائمة نموذجية بالعلوم السياسية وموضوعات كل علم منها، تضيف إليها «علم السياسة» بوصفه جذعها المشترك من حيث مادته وعامل التأليف والالتزام فيما بينها جميعا من حيث منهجه ، وما يؤدي الى القول - بحق - الى أن « علم السياسة » لابد وأن يقوم على منهج تأليفي تاركا منهج التحليل للعلوم السياسية المختلفة (٢٩) •

(٢٨) مجموعة البحوث التي نشرها اليونسكو رقم ١٢٧ لسنة ١٩٥٠ ترجمها الدكتور محمد طه بدوى في نفس المرجع ، الناشر للكتب المصري الحديث للطباعة والنشر الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٥ •

(٢٩) د- محمد طه بدوى : أصول علوم السياسة ص ٦٢ - ٦٣ • ولذا قارنا ما جاء في كتاب الدكتور محمد نصر مهنا « مدخل الى النظرية السياسية المعاصرة بالنسبة لبيان اليونسكو فيتكلم عن الموضوعات الأربعة بالترتيب الآتي : ١ - النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية • ٢ - العلاقات الدولية • ٣ - الحكومات المقارنة • ٤ - الإدارة العامة •

وبالرجوع الى النص الفرنسي في ص ٦١ للدكتور محمد طه بدوى نجد أن الدكتور مهنا تناول موضوعا واحدا : الحكومات المقارنة من المسائل التي أدرجت تحت عنوان : النظم السياسية وتشمل (١) الدستور • (ب) الحكومة المركزية • (ج) الحكومة الإقليمية والمحلية وقد اكتفى الدكتور بدوى بترجمتها بالحكم المحلي مقابل العبارة الفرنسية Gouvernement régional et local (د) الإدارة العامة (هـ) الوظائف •

• معه أن عرضنا التعريف الخاص بعلم السياسة وكذلك العلوم السياسية يبقى أمامنا التعريف بفلسفة السياسة The philosophy of Politics وهي الدراسة التي تهتم بالأفكار السياسية مرتبطة بسياق أزمانها وهذه الدراسة مبنية وعقلية في منهجها (٣٠) بمعنى أن فلسفة السياسة يدور التأمل فيها عن مكانة ونظام القيم ومبادئ الالتزام السياسي والبحث في سبب طاعة أو عدم طاعة السلطة السياسية ، وكذلك البحث في مصطلحات مثل الحق والعدالة والحرية .

وفلسفة السياسة كما يراها اكتشافين يختلف عن علم السياسة في نواحي ثلاث :

١ - الموضوع ٢ - المجال ٣ - معايير الثبات

وفيما يخص موضوع فلسفة السياسة فهو الذي يعالج مسائل الواقع ومسائل العرف جنباً الى جنب مسواه في غاياتها ورسائلها بالإضافة الى النظرية الأخلاقية التي تقدم « ما وراء النظرية Meta-theory أي تقدم بحثاً يقضي الى بحث أكثر من أن يقدم اكتشافاته .

أما مجال فلسفة السياسة فهو ينشئ نظريات شاملة في السياسة بمعنى أن مجال فلسفة السياسة ليس دور الشارح لنظرية توضح أسباب وجود ظاهرة ما أو عدم وجودها مثل نجاح أو هزيمة حزب ، بل العكس تماماً هو إقامة نظريات شاملة في السياسة .

« الاقتصادية والاجتماعية للحكومة (ز) النظم السياسية المقارنة وقد ترجمها الدكتور نصر الحكومات المقارنة ص ٢٩ وجعلها للوضوع الثالث موضوعات البحث السياسي التي أشار إليها من واقع بيان اليونسكو عام ٤٨ في ص ٢٥ ولم يشر الدكتور نصر معنا الى المرجع الذي اعتمد عليه في ترجمته والمقولة عنه : « هذا بالإضافة الى أن الدكتور نصر معنا اعتبر النموذج الرابع - في مجال السياسة وفقاً لبيان اليونسكو المذكور - أنما - هو الإدارة العامة ونلاحظ أن سيادته اعتبره موضوعاً مستقلاً بينما هو أيضاً أُنْجِج تحت عنوان « النظم السياسية » . والواقع أن البيان يذكر موضوعات أربعة متبوية وهي عل هذا النحو : من الترتيب : ١ - النظرية السياسية ٢ - النظم السياسية ٣ - الأحزاب والمجمعات والراي العام . اكتفى الدكتور بدوي في الترجمة على الأحزاب والراي العام مقابل :

Parts, Groupes et opinion publique ٤ - الملات الدولية ويندوج تحت كل عنوان عدة موضوعات يمكن الرجوع إليها في ص ٢٧ - ٢٨ من هذا البحث حتى : يتبين الفارق الكبير بين موضوعات كل من الدكتور طه بدوي والدكتور معنا . ولا جدال في أن البيان الذي ذكره الدكتور بدوي من واقع النص الفرنسي الذي أشار إليه كتابه يعتبر الأرجح لسلامة الترجمة وتوافقها مع النص الفرنسي .

The Incyclopaedia Britannica : Vol. 18, p. 172. (٣٠) ..

أما بالنسبة لمعايير الثبات في فلسفة السياسة فإنه يمكن القول ان ما يتصف بالثبات هو العلم وأن ما هو « فوق الثبات » يعتبر فلسفة بمعنى أن الفلسفة تتعدى حدود الواقع الذي يتميز به العلم بثبات معاييرها الى عالم ما وراء الواقع أي عالم الميتافيزيقا الذي يمكن للفلسفة ان تقتحمه فقط دون العلم . من هنا يمكن أن نوضح دور فلسفة السياسة بصورة أوضح وذلك بأن فلسفة السياسة هي تنطوي على أنساق فكرية خالصة ، ونظريات شاملة ، والتي تحاول معالجة نفس موضوعات علم السياسة ولكن بأسلوب نظري بحث فإذا كان العلم يبدأ أولاً بدراسة الواقع السياسي والعرف والتقاليد ثم يستخلص منها ما يسمى بقوانين الظواهر وقد يصل عالم السياسة الى وضع نظرية سياسية مفسرة للواقع السياسي بعد أبحاث ميدانية طويلة تجد أن مسار الفيلسوف السياسي يبدو عكس مسار عالم السياسة ، وذلك لأن فيلسوف السياسة لا يبدأ من الواقع أو العرف ، ولكنه يحاول أن يضع نظرية عقلية متماسكة تستند الى أسس أخلاقية أي ما يسمى بما وراء. النظرية السياسية «Meta-Political Theory» التي تمثل في خيوط غير مرئية تشهد الواقع السياسي كما يأمل فيلسوف السياسة .

وهذه النظرية التي يصل اليها فيلسوف السياسة تعتبر في نظره أعلى درجة من الكمال المثالي في مجال السياسة والنظم السياسية ، وإذا اكتملت للفيلسوف هذه المعاني المتمثلة في نظرية فلسفية عقلية نموذجية فإنه يحاول تطبيقها على الواقع لتفسيره أو لتطويعه له ، وهو بذلك يتجاهل الواقع المحسوس في أولى خطواته لتكوين النظرية .

وما أشرنا اليه من انشاء فيلسوف السياسة لنظريات شاملة بأسلوب فكري يعتبر المجال الذي يتحرك خلاله فإن عالم السياسة لا يتحرك من موقف الى آخر الا التزاما بواقع سياسي محسوس فإنه بالنسبة لفيلسوف السياسة يمكنه الحركة النظرية والانتقال من بحث فلسفة السياسة الى بحوث أخرى تنفرع من هذا البحث وترتبط به ، ويكون في هذا متفصلاً تماماً عن الواقع .

وفيما يختص بمعامل الثبات والاستقرار - أو كما يسميه البعض بمعايير الثبات ، فإننا نجد أن بعض الكتاب يميزون بين علم السياسة وفلسفة السياسة من حيث أن الظواهر السياسية موضوع السياسة تتسم بطابع الثبات والاستقرار لأنها مشتقة من واقع مستقر. لاحظ الباحثون استمراره على الأوضاع دتبية خلال فترات طويلة ، أما فلسفة السياسة فإنها في نظر هؤلاء لا تتسم بطابع الثبات والاستقرار لأنها مرتبطة بأمور

ميتافيزيقية وأسس نظرية قد لا يمكن أن تتماشى مع الواقع وظواهره
الحية - ويهنا بهذا الصدد ، الرد على هذا الرأي الذى عرضناه بأن نقول
رأينا بالنسبة للظواهر السياسية الواقعية لا يمكن أن تقطع برأى يقينى
حول ثباتها واستمرارها ، حيث نرى أن الواقع السياسى يتذبذب فى الحركة
بحسب الظروف المختلفة ولا يمكن أبدا أن نتكلم عن عصر الديمقراطية
والجماهيرية وظهور البروليتاريا واتساع سلطة ونفوذ وسائل الاعلام
وزيادة التعليم وفى نفس الوقت أن نسلم بوجود هذا الاستقرار فى معترك
الحياة السياسية المعاصرة .

اذن فلا بد من التسليم بأنه توجد « نسبية » فى الواقع وأن اضطراب
الواقع واستمراره وثباته على ما هو عليه يعتبر « أمر نسبيا » .

بالإضافة الى هذا ، فإن العلم بمفهومه الاستقرائى الحديث لم يعد
يتوخى الوصول الى قوانين عامة للظواهر ، بل ذلك لشيوع الاحتمال
بالنسبة لمعطيات الظواهر الطبيعية وفى الأمور الانسانية بصفة خاصة ،
ومن بينها علم السياسة - اذ قصارى ما وصل اليه المرء من نتائج علمية
فى أى مجال هو امكان التحقيق التجريبي لما وصلت اليه من نتائج اذا تحققت
نفس الشروط والظروف المصاحبة للتجربة - فإين هو معامل الثبات
والاستقرار الذى يتحدثون عنه ؟! اننا نرى أنه وهم كبير ولا يمكن أن
يصلق بصفة عامة على الواقع السياسى الذى يتسم بالصيرورة والتغير
السريع المتلاحق حتى داخل نظام سياسي بعينه .

أما فيما يختص بفلسفة السياسة فهي التى تتسم - عكس ما ذكره
البعض كما أسلفنا - بطابع الثبات والاستمرار لأنها لا ترتبط منذ البداية
بتبدلات الواقع وتغيراته اذ هي نظريات فكرية خالصة يبتدعها فيلسوف
السياسة وتكون متناقضة مع تفكيره ، ومتسقة على ما يراه ويعلم به من
مثالية الواقع مستندة الى الأصول الميتافيزيقية والأخلاقية التى أشرنا اليها .

اذن فالثبات والاستمرار فهو للفكر فى فلسفة السياسة وليس للواقع
ولا يعيننا أن هذه النظريات الشاملة حينما يطبق على الواقع فيظهر ثباتها
أو علمه ، ذلك لأن فيلسوف السياسة يحاول دائما أن يطوع الواقع بحسب
فكره ، فلا يعنيه قانون الحركة بقدر ما يعنيه ثبات منطلق الواقع الذى
يجلج به .

٥٠ ارتباط السياسة بالأخلاق :

قصارى القول - بعد اوضحنا مفهوم كل من علم السياسة والعلوم السياسية وفلسفة السياسة - فان يقيننا وهدفنا في مجال العمل العام هو انجاح قدر ممكن من مشروعاتنا الحيوية ، لهذا فان السياسة تتكفل بالتقيام بهذا العيب ، فتؤمن لنا بالاضافة الى علم الادارة تحقيق هذه المشاريع المؤدية الى سعادة ورفاهية المجتمع وتأكيدنا لقول أرسطو بأن السياسة ذات غاية نفعية عملية (٣١) .

الأمر الذى لا شك فيه أن اشارتنا الى تحقيق قدر من النجاح أو التوفيق في أعمالنا - وهذه سمة الأمور العملية - انما ينصب على جميع أنواع النشاط العمل الذى يدخل فيه السلوك الانسانى وهو على هذا النحو لا يمكن أن يخضع في نتائجه لمحصلة رياضية يقينية مطلقة ، أى لا يمكن أن يدخل في نطاق الحتمية بمفهومها المتزمت قبل ظهور نظرية الاحتمال في عصرنا هذا ، ومن ثم فان سلوكنا الأخلاقى والسياسى لا يمكن أن يكون محددا تحديدا مطلقا بحيث تتنبأ بأفعاله وبغاياته بصورة قائمة على اليقين المطلق ولهذا أيضا فان الأمور العملية التى يتدخل فيها السلوك الانسانى القائم على الإرادة الحرة انما يدخل بالضرورة في دائرة الممكن .

ولما كانت السياسة هي سلوك الانسان السلطوى في مجال الحكم وشئون الدولة - كما بينا - لهذا فانه ينطبق عليها هذا الحكم العريض الذى اشرنا اليه من حيث انه في الممكن - اذن السياسة فن لأنها تعنى كيفية مباشرة السياسى لعملية الحكم والعمل السياسى ، ومن ثم كان من الضروري أن يتعلم السياسى مجموعة من المهارات السياسية وأن يكتسبها من خلال التجربة العملية حتى يمكنه الاضطلاع بمهمة ممارسة الحكم ومعنى ذلك أن السياسة تحتاج الى نوع من الحكمة العملية .

وقد قادتنا هذه المقدمة الى التعرض لموضوعات أخرى تعتبر يحق مصارا للجدل والنقاش في عصرنا هذا وهي على سبيل المثال : هل السياسة علم أم فن ؟ وهل هي فلسفة أم علم ؟ وهل هي علم واحد أم عدة علوم ؟ وقد تناولنا الاجابة عليها جيبا ، الا أن هذه الأمور خصيها بمثير موضع اشكالات بالنسبة لكبار العلماء المتخصصين اليوم (٣٢) ، ومن ثم فإنتنا

(٣١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . ج ١ - ٢٠١ - ٢٠٨ .

(٣٢) د. حسن مصطفى : علم السياسة ، ج ١ - ١٢٢ - ١٢٧ ، ط دار العلم للملايين . الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ .

نجتزئى لأنفسنا دريا ميسرا من بين هذه الدروب التى يملك اصحابها فى دراساتهم لهذا الموضوع طريقها ، فنطبق ما سبق أن أشرنا اليه فى مجال الأخلاق ، فالسياسة فى نظرنا إما تكون منبثقة عن مذهب فلسفى شمولى يفسر الوجود والعرفة والسلوك الانسانى الأخلاقى والسياسى . وبهذا يمكن لنا القول أن نتكلم فى نطاق فلسفة السياسة وهكذا نضع المعايير للسلوك السياسى ، وأن نصحح مساره بحيث يمكننا أن نقول أن مدار الحكم السياسى هو ما ينبئ أن يكون عليه العمل السياسى استنادا الى معايير مثالية أو كمالية أو دينية ، وهذا هو المنهج الذى يلزمنا اتباعه فى هذا البحث إذ أننا نبحث عن مدى التزام السياسة لمعايير الأخلاقية فى سلوكهم السياسى بالنسبة لنظم سياسية مختلفة ، أى أننا نضع نصب أعيننا فى هذا البحث أن يكون المثل الذى يمتثل به الحكم على السلوك الأخلاقى فى هذه النظم السياسية ، حيث أن الدولة هى الموضوع الرئيسى لعلم السياسة وهى بدورها نظام اجتماعى انسانى ، يسعى بالضرورة الى تحقيق الرفاهية للناس ، كما تهتم السياسة اهتماما بالظروف الموضوعية للدولة ، فهى تعنى أيضا بما ينبئ أن تكون عليه الدولة وهذا يربط السياسة بالأخلاق (٢٢) ، بمعنى أن تكون السياسة وتصرفاتها مطابقة لمعنى الخير وهذا هو افتراض مبدئى ايجابى نحاول أن نضعه كمستوى لأحكامنا ونقيس به مسارات السلوك الأخلاقى للمصاحب للعمل السياسى بالنسبة لكل النظم الثلاثة التى سنعرض لها فى مجال التطبيق ، وتبين دراستنا فيه فلسفة السياسة .

وقد سبق لنا أن اتفقنا فى دراستنا المنهجية بأن كل ما يخضع للمعايير ويستند الى النماذج والمثل لا يعتبر علما إذ أن العلم له قواعده وأصوله ولهذا فإننا إذا أردنا التمسك بإطلاق مصطلح العلم على السياسة ، فإننا نكون بذلك قد حددنا مجال الدراسة فى دائرة تسجيل واثبات الوقائع السياسية فحسب دون محاولة لتقييمها أو تفسيرها بطريقة معيارية .

بعد هذا يتضح لنا أن تعريف السياسة فن الممكن لا يعتبر تعريفا جامعا لهذه الدراسة الهامة فى حياة الانسان وسلوكه على وجه الأرض ، لأن هذا التعريف إنما ينصب على الأسلوب وليس على موضوع السياسة ، فإذا كانت السياسة تهتم فى حلها للمشاكل أو فى الممارسة الأسلوبية الاحتمال أى تكتفى بالوصول الى الممكن فى أسلوب العمل بقدر ما تتيح لها الظروف والأحوال الى أنها أيضا إنما تنصب فى عملها على موضوع ، وكذلك

(٢٢) د. على عبد الحميد ود. محمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق .

تصلر عن قوة ، وهكذا تتضح أبعاد العمل السياسي من حيث مصدره ، وموضوعه وقوته ومحصلاته النهائية ، هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن تكون نصب أعيننا أثناء النظرة في العمل السياسي ، هذا بالإضافة إلى البناء السياسي Political Structure الذي يكون هو ينبوع القوة ومصدر السلطة لهذا العمل وهذا ما نسميه بالنظم السياسية التي تتخذها المذاهب السياسية قاعدة انطلاق للعمل السياسي وهي تدرس في نطاق القانون الدستوري ، أو فيما يعرف بالنظم السياسية - وقد سبق أن أشرنا في بداية هذه المقدمة إلى أن تعريف علم السياسة يكون مرادفاً لتعريف القانون الدستوري من حيث أن له مدلولين : أحدهما هو النظام السياسي بمفهومه الواسع في شكله الذي يقوم عليه نظام الحكم ويتضح من خلاله صورة تنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في داخل مجتمع ما - المدلول الآخر فإنه ينسحب على المفهوم الضيق أو الدقيق للنظام السياسي وهو الذي يتمثل في قيام الكيان الحكومي في مجتمع خاص وهو شعب الدولة (٣٤) . وهذا هو البعد الخامس لدراستنا في العمل السياسي .

وخلاصة القول بأن ممارسة العمل السياسي يتطلب موقفه جملة عناصر هامة هي مصدر العمل وموضوعه وقوته وهدفه ، ولأن يتحقق شروط العمل السياسي إلا في ظل تنظيم سياسي وهو بناء وظيفته الأساسية . ممارسة السلطة في المجتمع . هذا التنظيم السياسي هو الذي يعرف باسم الدولة .

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن ماهية النظام السياسي والعوامل التي يستمد منها قوته ؟

مما لا شك فيه أن النظام السياسي يعتبر جزءاً من النظام الاجتماعي حيث يوجد نوع من التداخل في النواحي الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والمقائدية والنفسية والتاريخية والجغرافية في النظام السياسي ، بالإضافة إلى أن التقدم الحضاري وتفوق التقنية يؤثران أيضاً فيه . وسبب ذلك هو أن النظام السياسي ينشأ وينمو ويحيا في محيط تمثله البيئة المكونة لهذه الجوانب المشار إليها مما يجعل النظام السياسي متفاعلاً معها وفيها ولا يمكن أن ينعزل عنها لتأثره بها وتأثيره فيها (٣٥) :

(٣٤) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص ١ - ٢٧ .

(٣٥) Almond, Gabriel, A. : A Functional Approach to Comparative Politics : PP. 45-60.

ولا يقتصر النظام السياسي على الهياكل الدستورية ، بل يتضمن أيضا الأبنية السياسية غير الرسمية وعمليات الاتصال باعتباره جزءا من النظام الاجتماعي الكلي - كما سبق أن أشرنا - مما ينتج عنه تأثيره بالنظم الأخرى كالنظام الاقتصادي ونظام القيم ، مؤثرا فيها بالتالي عن طريق ما يمارسه من رقابة مطلوية على النظام الاجتماعي ككل من خلال الاكراه المادى المشروع والتخصيص السلطوى للقيم ، ويمكن اجمال الوسائل فى داخل أى نظام سياسى كالآتى :

- ١ - ملكية الأرض أو الملكية بصفة عامة .
- ٢ - الجيش والشرطة .
- ٣ - الجماعات الدينية .
- ٤ - وسائل الاعلام .
- ٥ - السيطرة على عمليات صنع القرار .

وقد يظلم عنصر على آخر فى داخل النظام السياسى ، فتسود وسيلة على أخرى ، كل ذلك يسير وفق طبيعة النظام السياسى ومقدار تقدمه .

أما العوامل التى يستمد منها النظام السياسى قوته وشعبيته فهى :

(أ) احترام قرارات القيادة السياسية وطاعتها من الأفراد والعمل على تنفيذها .

(ب) ثقة المحكومين فى الحاكم ثقة كاملة وقبولهم كل الاجراءات التى يتخذها النظام السياسى بطريقة عفوية .

(ج) الخوف من العقاب الذى يعتبر وسيلة لقبول قرارات النظام السياسى ولكنه يحمل فى طياته عدم وفاء المحكومين للنظام السياسى وأيضا عدم تأييده مما يشكل خطورة فى المستقبل على هذا النظام .

ومع أن هذه العوامل السابقة قد لا تتوفر كلها فى أى نظام سياسى معين إلا أن التأييد الجماهيرى من مختلف الطوائف للنظام السياسى يعطيه قوة وتدعيسا واستمرارا للدولة التى يكون لها عمة وطائف ممثلة فى تنظيمات لها تأثير على أنماط الحياة لتفاعلها وارتباطها ببعضها ببعض داخل بناء للسلطة له نفوذه وتأثيره يعرف باسم الحكومة Government التى تقوم بتنظيم أنشطة الأفراد والجماعات فى مجتمع يعنيه عن طريق جهازها الذى يضم طائفة من الموظفين فضلا عن القواعد القانونية للقررة والاعراف السائدة فى المجتمع .

ومن ثم فالحكومة بهذا المعنى ليست كيانا جامدا ، وإنما هي عملية ديناميكية ذات نشاط منتظم ، وجهاز يحقق التواصل بين الشعب وأصحاب السيادة ولها الحق في وضع القوانين وحماية الحريات السياسية والمدنية ، وعادة ما تضم الحكومة ثلاث هيئات أساسية تنفيذية وتشريعية وقضائية (٣٦) .

٣ - مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية :

لا بد من التسليم بأنه لما كانت الممارسات السياسية ، إنما تتم وتحقق في مجتمع له مبادئه ومثله الأخلاقية بقطع النظر عن الحيل والمؤامرات السياسية سواء في الداخل أو في الخارج والتي أشار مكيا فيلبي إلى طرف منها إلا أننا يجب أن نسلم بأن أي عمل يحدث ، أنه يتم في المجتمع ، ولا بد له أن يسترشد بقواعد السلوك العامة المرعية في هذا المجتمع من حيث الذوق العام والأخلاق ، بحيث يستطيع الإشارة بوضوح إلى الانحراف الأخلاقي الذي يمجبه المجتمع سواء كان هذا التزاما بنصوص قانونية أو أعراف متفق عليها ، أو أديان أو أيديولوجيات وغير ذلك ، ويتضح من هذا أن ثمة ارتباطا وثيقا لا ينقسم عراه بين السياسة والأخلاق في أي مجتمع من المجتمعات ، ولا نريد هنا أن نعالج مشكلة التنسبية الأخلاقية التي فجرها السوفسطائيون ، ثم أعاد إظهارها أصحاب الرضعية المنطقية Logical Positivism القائلين بعملية الأخلاق أي أصحاب المدرسة الحسية العامة .

ونتيجة ما تقدم يبرز سؤال هام :

هل يمكن أن ترتبط السياسة بالأخلاق في مجال الحركة السياسية الداخلية والخارجية ؟

على ضوء ما عرضناه تكون الإجابة بنعم ، يؤيد وجهة نظرنا هذا القول ، أن ثمة ارتباطا بين السياسة والأخلاق ، حيث أن الأخلاق تتناول تقييم السلوك الإنساني ، فالناس لديهم بعض الأفكار الأخلاقية حول الخير

(٣٦) د محمد نصر مهنا : مثلث ال النظرية السياسية الحديثة ، ص ١٥٤ - ١٥٦ ،

د علي عبد اللطفي محمد ودكتور محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ١١ - ١٤ ،

(٣٧) د علي عبد اللطفي محمد ، د محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٣٠ ، دار الجاسات ، عام ١٩٧٤ .

والشر والحق والباطل ، والثواب والعقاب ، وغالبا ما تكون هنا الأفكار غامضة غير منتظمة في نسق معرفي محدد ، ومن ثم فمهمة الأخلاق هي أن تجعل الفرد يستطيع أن يمثل بوضوح طبيعة الوعي الأخلاقي ومحتواه ، هذا هو الذي يفسر لنا الصلة الوثيقة التي ربطت الأخلاق بالسياسة خلال تطور الفكر الانساني عبر العصور (٢٧) ، وقول آخر يدعم ما عرضناه ، ان كل من أصل الدولة والمفاهيم الأخلاقية مرتبطان ببعضهما البعض ، ارتباطا وثيقا لأن المفاهيم الأخلاقية للفرد ، وأصول الدولة قد وجدت في حياة الجماعة الأولى غير أن تطور الحياة العصرية وتشعب المصالح أدت الى وجود اختلاف بين المفاهيم الأخلاقية ، ولقاهيم الأخلاقية للسياسة ، وهكذا ثم التمييز بين الحقوق والواجبات العامة التي يستند لها الوضع السياسي (٣٨) ، ونجمل القول بأن السياسة تعتمد أساسا على القيم الأخلاقية ، ولا يمكن أن تقوم بدورها ، مؤكدا ذلك إيفور براون Ivor Brown في قوله : « النظرية السياسية تصبح عقيمة بدون النظرية الأخلاقية » (٣٩) .

ومن هنا يأتي دور القانون ، ليرتب ويقتن القواعد الأخلاقية التي حددت الحقوق والواجبات لدى الأفراد ، لتعمل الدولة وتؤدي وظائفها من خلال هذا القانون المنظم للعلاقات الاجتماعية حيث يعكس أنماطا اجتماعية معينة ومحددة في دائرة الأخلاق ، أي تتحدد دائرة الأخلاق في قانون ليتفق مع الواقع السياسي ، وبذلك تتغلب على المشكلة المتمثلة في أن دائرة الأخلاق أوسع بكثير من دائرة السياسة عن طريق هذه القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية والأعراف والتقاليد والقواعد الأخلاقية التي توجد في أي تنظيم سياسي .

وعندما تكلمنا عن القانون والدور الذي يلعبه في التنظيم السياسي انما نعني ذلك القانون الذي يحمي الحقوق التي يمتلكها كل فرد بصورة متساوية والتي فطر بها كالحقوق الأخلاقية ، أو ما تعرف بالحقوق الطبيعية ، وهي حقوق يمتلكها كل إنسان .

هذه الحقوق لاتتغير بتغير القوانين الخاصة بالحقوق القانونية التي تختلف من مكان الى آخر ومن دولة الى أخرى - ان هذه الحقوق العامة ثابتة في كل مكان وزمان .

(٢٨) د محمد نصر مهنا : مدخل الى النظرية السياسية الحديثة ، ص ٣٩ .

(٣٩) د علي عبد اللطيف محمد ، د محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٣٩ .

ويرتب على هذه الحقوق العامة (٤٠) واجبات بمعنى أن كل حق يقابله الزام . وهذه الحقوق العامة تتمثل في نطاق السياسة الداخلية ، ولا نتعرض لها بالتفصيل ولكن نعرضها بإيجاز وهي : حق حرية التعبير للمواطن دون تهديد أو قهر سواء من أفراد آخرين أو من الدولة . وحرية العقيدة فكل فرد يتمتع بالعقيدة التي يمتنعها وعدم إجباره على اعتناق معتقد غير معتقه ، وأيضاً حق الحياة للفرد يلزمه الحفاظ على حياة الآخرين وكذلك الحق في أدنى مستوى من المعيشة بمعنى أن يكون للماجزين والمعوقين وفاقدى القدرة على العمل حق العيش وكفالتهم بصورة تلائم مع كونه انساناً له حق الحياة ، وأيضاً الحفاظ على حق الملكية ، لأنه يخلق حافزاً على العمل بدرجة عالية بالإضافة الى الحقوق الشرعية التي يمتلكها كل فرد مثل حق المحاكمة العادلة في المحاكم ، وحق التصويت لمن تريده في المجالس النيابية من خلال الاقتراع السري ، وحق الحماية من مظالم معينة مثل الإزعاج والسرقة . هذه الحقوق الشرعية تعنى كل حقوق توفير الحماية من خلال القانون ، إذا تعدى على حق غيره من الحقوق التي ذكرت آنفاً وهي في الحقيقة حقوق انسانية تكون مهمة للدولة حمايتها ، بدلا من منعها وإيقانها حتى لا يتهدد المجتمع بخطر داهم لأن التصرف ضد حرية وأمن المواطنين بمعنى أن واجب الدولة هو حماية الحقوق الشرعية دون الزام أو قهر على أفرادها .

أذن الدولة تعمل على تأمين حرية الأفراد والمنظمات بداخلها ضد اعتمادات الأفراد والمنظمات الأخرى في إطار التشريع الذي تسنه الدولة .

والحقيقة أن الدولة تقوم بسن القوانين من أجل المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وتنعكس هذه القوانين وفقاً للنظام السياسي الذي تتبعه الدولة ، فالتقوانين في الدولة الشمولية Totalitarian State
Liberal State
غيرها في الدولة التحررية

هذا من ناحية الممارسة العملية في السياسة الداخلية للدولة أما بالنسبة للممارسة السياسية الخارجية للدولة ، فانها تتمثل في العلاقات الدولية بينها وبين الدول الأخرى . ولا بد من تنظيم هذه العلاقات الدولية في صورة اتفاقيات أو معاهدات أو عن طريق المؤسسات العالمية مثل هيئة الأمم وغيرها . ولكن رغم هذه الصور المختلفة للتعاون الدولي إلا أننا

(٤٠) جون هوسبريس . السلوك الانساني - مقدمة في مشكلات علم الأخلاق
ترجمة د . علي عبد الحلي ، ص ٢٨٢ - ٣٩٧ .

تجد شهوة الحرب تسيطر على بعض الدول بقصد التوسع أو الاستعمار أو القضاء على جنس معين ، مما يجعل بعد ذلك دور التنظيمات السياسية دورا غير فعال في منع هذه الحروب ، لأنها ليست ذات سلطة عسكرية إنما هي فقط سلطة معنوية تعمل على تعبئة الرأي العام العالمي ، ولكنها لا تستطيع التحكم في سلطة المنازعات والزام الدولة بقراراتها ، ومن ثم تظل الدول المتحاربة في حالة الحرب ، تبني الترسانات الحربية من أجل تفوقها العسكري وتحقيق أهدافها السياسية والقومية ولهذا تعرض لبعض النماذج وموقف هيئة الأمم المتحدة منها بإيجاز :

اولها مشكلة الأقلية العنصرية في الدولة التي يستعمرها البيض فلا تزال دون حل رغم القرارات والتندات الصادرة من هيئة الأمم ومجلس الأمن بشأنها وخير مثال لذلك ما يعانيه السكان الأصليون في جنوب أفريقيا من طبقة الحكام البيض من ألوان العذاب والهوان .

والثالث الثاني إسرائيل التي أوجعها الاستعمار في العالم العربي لكي يضرب وحدة المنطقة العربية المتحدة من المحيط إلى الخليج ، حتى يمكنه من السيطرة على مقدرات الدول العربية وتوجيه سياستها والاستيلاء على ثرواتها ، ويؤكد هذا ما جاء بتقرير كامبل بترمان الذي درس سبب التي تشكل خطرا على الوجود الاستعماري في العالم ، فانهى التقرير إلى أن المنطقة العربية الممتدة من المحيط إلى الخليج هي المنطقة الوحيدة التي تشكل خطرا على الوجود الأوربي — لأنه يجمعها وحدة اللغة والدين والتاريخ والمصير ، ولذا لكي يأمن الغرب من صحوة هذه المنطقة فلا بد من غرس جسم غريب في هذه المنطقة العربية لتكون شوكة في جانب العرب ومثيرة للفتنة بينهم ، وبعد ذلك يسهل السيطرة عليهم * هذا التقرير المعروف بتقرير كامبل بترمان صدر في عام ١٩٠٧ عندما اجتمع وزراء خارجية فرنسا وبريطانيا والدول الأوربية الأخرى مع لفيث مع العلماء لدراسة انهيار الامبراطوريات الغربية ، وكيفية الحفاظ عليها وما هي المنطقة والدول التي تشكل خطرا على المستقبل الأوربي ، وانتهت إلى ما أشرنا إليه .

ولما كان المؤتمر الصهيوني الأول في ٢٩/٨/١٨٩٧ المنعقد في مدينة جال بسويسرا الذي دعا إليه هرزل وقد انتهى هذا المؤتمر على العمل لانشاء الدولة الصهيونية ، ونشطت بعد ذلك الحركة الصهيونية لتحقيق هذا الحلم بأن شجعت على هجرة اليهود من العالم إلى أرض فلسطين وذلك بمساعدة الاحتلال الإنجليزي الموجود في فلسطين حتى جاء يوم ٢ نوفمبر ١٩١٧ وصرح الانجليز بأن اليهود لهم حق انشاء الوطن القومي في

فلسطين وقد عرف هذا التاريخ بوعده بلفور الذي جاء مكملا لتقرير كامبل
بترمان الذي طالب بفرس جسم غريب في المنطقة العربية ليسهل الانقراض
عليها وأخيرا سحق لليهود إقامة دولتهم في فلسطين في ١٥ مايو ١٩٤٨ ،
وأيد قيامها والاعتراف بها كل من اتحاد السوفيتي والولايات المتحدة
وغيرها من الدول . وعرفت هذه النبوة اليهودية باسم « دولة إسرائيل » ،
التي من أجل قيامها تحالف الاستعمار على إيجادها في قلب الأمة العربية
حتى يمكن إجهاضها بسرعة والتحكم في السيطرة على الموارد العربية لعدم
استقرار المنطقة العربية لوجود هذا الجسم الغريب عنها .

ومنذ وجدت إسرائيل وهي تقوم على مبدأ التوسع بالقوة ، لأن
أيديولوجيتها تركز شرمة الملوان التي تبرر هذه الحرب ، والتي تبسح
سفك الدماء ، باعتبارها وسائل وقائية بقصد تأمين أمنها ، متطلعة إلى
تحقيق آمالها من النيل إلى الفرات ، أي الأرض التي وطأها بنو إسرائيل
منذ القدم . وقد جاءت الحروب التي شنتها إسرائيل ضد العرب مصداقا
لعمليتها التوسعية التي ظهرت بوضوح في عدوان ١٩٦٧ الذي انتهى
بهزيمة منكرة للعرب . وكان دور هيئة الأمم المتحدة دورا سلبيا يتمثل في
إصدار القرارات تلو القرارات ، وإسرائيل في غيها لاتدعن ، ولا تأبه بها
حتى جاء انتصار العاشر من رمضان عام ١٣٩٣ هـ الموافق للسداس من
أكتوبر عام ١٩٧٣ وتحطمت أسطورة إسرائيل في جيشه الذي لا يهزم على
يد رجال القوات المسلحة المصرية ، فخشيت الولايات المتحدة الأمريكية
على ضياع إسرائيل ، فتدخلت لوقف الحرب ، عندما شعرت بانتصار
العرب ممثلين في قوة مصر الضاربة . وهنا يتضح لنا دور الاستعمار
الغربي البارز في تدعيم إسرائيل .

ولمنا نحاول بقدر ما يتاح لنا من معلومات بأن نقدم تحليلا سياسيا
لهذه الظاهرة العجيبة وهي مساندة الاستعمار لدولة إسرائيل ، وقد وضع
هذا في جميع التنازلات التي أجبرته على التسليم بها وعقد صلح منفرد في
كامب ديفيد جاء وليد ضغط مباشر من رئيس الولايات المتحدة الأمريكية
في حينه - الرئيس كارتر - وقد أكد هذا التدخل السافر استقالة كل من
وزير خارجية مصر : اسماعيل فهمي ومحمد إبراهيم كامل احتجاجا إلى
هذا التدخل من الجانب الأمريكي .

ولا شك أن الولايات المتحدة الأمريكية تعلم تماما أن مصر والعول
العربية على يقين من أن أوراق اللعبة في يدها ، وإن السياسة الأمريكية

انما تقوم على مساندة اسرائيل كلية ، كإداة للعدوان والردع والتأديب لائى نظام غربي فى المنطقة يخرج عن طواعية الولايات المتحدة الأمريكية وهذا بالطبع أسلوب لا أخلاقى فى الممارسة السياسية وهو يقوم دون مراعاة لعرف ولا قانون ولا امتثال للمبادئ الانسانية ، حيث ان اسرائيل تضرب بكل هذه القيم عرض الحائط فى سبيل توسعاتها القائمة على القوة غير المستندة الى الحق الشرعى ، بينما تقف هيئة الأمم المتحدة بقرارتها السلبية عاجزة ، ترى اسرائيل تصول وتجول فى المنطقة محققة هدف الاستعمار ، وأيضا يقوم هذا الأسلوب اللاأخلاقى على أساس استراتيجية سياسية ثابتة تفرض نفسها على متغيرات الواقع ، وتلونه بلونها سواء ظهر بأسلوب القوة أو أسلوب المهادنة ، وأحداث لبنان الأخيرة وما وقع للاجئين الفلسطينيين فى مخيماتهم فى صابرا أو شتيلا يؤكد الأسلوب العدوانى الاسرائيلى بينما لم نجد أى صورة من صور التعاطف أو التحالف والإقترباب الودى الأمريكى من الدول العربية ، بل العكس من ذلك ، لقد عملت الولايات المتحدة الأمريكية على أن تجمع حولها القوات الأوروبية ولا سيما قوات فرنسا وإيطاليا وغيرها لكي تكون قوة ردع فى لبنان حيث تضع أساسا لحل يقوم على المهادنة بين الطوائف اللبنانية من ناحية وبين اسرائيل من ناحية أخرى ، ولكن محصلة هذا الغدر الأمريكى جاءت مخيبة لكل الآمال ، فقد ظهر من وراء كل هذا العمل هدف واحد هو تصفية المقاومة الفلسطينية وقتل الفلسطينيين من نساء وشيوخ وأطفال والتمكين لاسرائيل من اتمام استعمارها ، وتمكين قبضتها على لبنان ليسهل ضرب سوريا فى عقر دارها وهكذا رغم ما يدعيه بعض الساسة والنظم المتحالفة مع الولايات المتحدة الأمريكية ، ترى بأعيننا الثمرات اليازمة التى نجت من كامب ديفيد فى تحييد مصر وإخراجها من هذا الصراع العربى وتكريس عملها للناحية السياسية ، اذن أن قوة المراقبة الأمريكية تقف بالمرصاد فى داخل الأراضى المصرية والعربية للاندثار بأى محاولة للاختلال بالموقف بينما اسرائيل تذبج العرب وتقتلهم فى كل مكان وكذلك الحال بالنسبة للأردن .

ونشير أيضا الى تقطين هاتين ترتبطان ارتباطا وثيقا بالموقف اللاأخلاقى لأمريكا فى المنطقة ذلك أن وزير خارجيتها قد صرح خلال شهر سبتمبر ١٩٨٤ بأن معاهدة التحالف مع اسرائيل موجها بالدرجة الأولى ضد الاتحاد السوفيتى ، ولكن سرعان ما انبرى له رئيس أركان الحرب الاسرائيلى فى نفس اليوم بالرد على هذا الزعم قائلا بأن هذا التصريح غير صحيح ، لأن معاهدة التحالف بين الولايات المتحدة الأمريكية واسرائيل انما هى موجهة مباشرة ضد الدول العربية ، وهكذا تتضح صورة التآمر

المعن والأخلاقي في العمل السياسي الأمريكي ضد العرب في المنطقة الأمر الذي حفر بعض الدول العربية مثل الكويت والأردن والسعودية إلى الالتجاء إلى شراء الأسلحة من الاتحاد السوفيتي .

أما النقطة الثانية فيما يتعلق بالقيتو الأمريكي في مجلس الأمن يوم ٦ سبتمبر عام ١٩٨٤ ، فقد تهمت لبنان بكل طوائفها ضده الاحتلال الإسرائيلي القائم بالقوة في أرضيه ، وناقش مجلس الأمن هذا الموضوع واتخذ قرارا بإجماع الآراء بأدانة إسرائيل عما الولايات المتحدة الأمريكية التي استخفمت حق القيتو لنصرة إسرائيل وتشجيعها بالتالي على استمرارية عدوانها على العرب على ، للأسف العرب نيام وإعلامهم فقط . ناقذ وناقم الاتحاد السوفيتي الذي يساند كارميل عميله في أفغانستان ولا يعي العرب المسلمون أن أمريكا لا تفهم ولا تحترم غير القوة لتمكين وتأمين مصالحها في كل مكان من العالم بأسلوب لا أخلاقي يسانده الدولار والمساعدات الملمفة ، وربما استطعنا أن نفهم حقيقة السلوك الأمريكي في المنطقة في صورته القبيحة من مساندته لتركيا ضد اليونان . وتهديدها المستمر لأي محاولة أوروبية أو يونانية خالصة للاصطدام مع تركيا في مشكلة قبرص . وذلك لأن تركيا هي الحزام الأول ضد الاتحاد السوفيتي وكذلك ضد أمريكا حيث تخشى افتتاح تركيا على المنطقة الإسلامية فتكون بذلك تهديدا سافرا لأمن إسرائيل وهذا ما لم يظن إليه دهاة السياسة من العرب والمسلمين .

ونموذج آخر يدل بوضوح على ضياع القيم الأخلاقية في المجتمع الدولي هو ما حدث في أفغانستان الإسلامية ، واحتلالها من القوات السوفيتية بواسطة أحد عملائها ، فأننا نرى أيضا قرارات سلبية من هيئة الأمم المتحدة بأدانة العدوان دون تحرك فعلي وإيجابي لمنع احتلال دولة لدولة أخرى بالقوة ، بينما يطفو على السطح مصالح الدول الكبرى على حساب مصلحة الدول الصغرى : وهنا تبرز المصلحة الذاتية للدولة على حساب القيم الأخلاقية ، فأصبحت الآن العلاقات الدولية لا يحكمها الآن إلا لغة القوة ، ولهذا فإن المسكرين الشرقي والغربي يتصابقان في ميدان التسليح متخذين من الدول الصغيرة ميادين حروب محدودة كحقل تجارب وإبراز قوة الدولتين العظميين ، وصرف المبالغ الطائلة على أسلحة النصار بدلا من أسلحة العمار التي تبني وتشيد المجتمع المتحضر وتزده من فرص السلام والتعاون بين دول العالم .

مثال آخر على السياسة الدولية والعلاقات الدولية بين الدول لا تقوم على السلام والمحبة والتعاون هو موقف الدول الكبرى وهيئة الأمن من الجمهورية الإسلامية التركية في الجزء الشمالي من الجزيرة القبرصية فقد رأينا

الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وجميع الدول ترفض قيام هذه الدولة الإسلامية في قبرص بحجة مخالفتها لمبادئ هيئة الأمم المتحدة ، ناسية هذه الدول الكبرى اعترافها بإسرائيل في جزء من الوطن العربي ، وإن قيام إسرائيل ليس له أي سند قانوني ولا تاريخي إلا اعتماد إسرائيل على قوة أمريكا التي تعتبرها أذاتها في المنطقة العربية ومن هنا يأتي التأييد الأمريكي الأعمى لإسرائيل دون أي اعتبار للأمة العربية ، بينما الولايات المتحدة الأمريكية تقف موقف الغنث ويكون لها موقفا مخالفا بالنسبة لقضية الوطنية لسواء في أفغانستان أو جمهورية قبرص الإسلامية ، مما يؤكد بوضوح أن السياسة الدولية تحكمها الذاتية على حساب المبادئ والقيم الأخلاقية مثل ذلك تلك السياسة الداخلية التي تتسم بالاستبداد Tyranny فانها أيضا لا تتفق مع المبادئ الأخلاقية ، فما يهدا بتشريع لصالح الشعب حتى ينتهي بسلطة استبدادية لصالح الحكام زاعمين أن هذا التصرف في صالح الدولة ولا يمكن أن تهدد من الإجراءات الصارمة التي تتمثل في عمليات جهاز الشرطة السرى المعروف بالبوليس السبائى بقصد تأمين بقائهم في الحكم أطول مدة ولو أدى الى استخدام العنف والقوة والبطش بالمواطنين مما يتناقض مع المبادئ الإنسانية والأخلاقية ، ويجعلها تعمل على التوسع ومحاربة الدول المجاورة حتى يسهل عليها السيطرة الكاملة على الشعب نتيجة انشغاله بالحروب المفتعلة التي ترهق كاهله ، فيسود القلق والاضطراب سواء في المجتمع الداخل أو الخارجى .

لقد أصبحت السياسة في عصرنا هذا بعيدة عن الأخلاق ومبادئها ولكنها مستترة وراء مؤسسات عالمية مثل هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وغيرهما بقصد الحفاظ على حقوق الإنسان وتأمين حياته ولكنها في حقيقة الأمر تصادر قرارات أخلاقية في شكلها وقاغة من مضمونها لعدم التزام الدول بتنفيذ هذه القرارات لتحكم القوتين العظميين في مصير العالم دون أي اعتبار لأخلاق أو قيم إنسانية .

الفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي ومدى
صلته بالأخلاق

تمهيد :

أولاً : من العصر القديم إلى العصر الحديث :

- ١ - العصر القديم (سقراط - افلاطون - أرسطو) .
- ٢ - العصر الوسيط (القديس أوغسطين - الاكوينى - فانتى) .
- ٣ - عصر النهضة (ميخائيل - مارتن لوتر - بولان) .
- ٤ - العصر الحديث (هوبز - لوك - روسو)

ثانياً : الفترة المعاصرة :

تمهيد :

- ١ - هيجل والبره في السياسة والأخلاق .
- ٢ - كروتشى وموقفه السياسي والأخلاقي
- ٣ - راسيل ودعوته لحكومة عالمية تحقق السلام .

ثالثاً : تعقيب

الفصل الأول

تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالإخلاق

تمهيد :

يتسم الجنس البشرى بصفة مميزة وهي العيش فى جماعة ، وذلك لاعتماد الانسان على غيره فى سد حاجاته الضرورية . وأكد هذا المعنى كل من افلاطون وأرسطو (١) ثم ابن خلدون بعلمها عندما قرر أن الاجتماع الانسانى ضرورى (٢) . مؤكداً مدنية الانسان بالطبع وجبه الحياة فى الجماعة .

وإذا تمثلنا الجماعات البشرية الأولى ، فنجدها فى صورتين : الأولى منهما هى التى تكونت فى صورة قطع لا يعرف أفرادها بعضهم بعضاً إلا عن طريق الأم حيث أن الرابطة التى تجمعهم هى صلة الرحم وليست قرابة الصلب (٣) كما أن هذه الرابطة الأموية لا تعنى حكم الأم كما يقول البعض (٤) وقد عرفت هذه الحياة بالنظرية الأموية Matriachal Theory أما الصورة الثانية فهى الأسرة Family التى تخضع لأب يمارس سلطته الأبوية على أفرادها ، ومن ثم فإن أصل كل سلطة فى الجماعة البشرية

(١) Wanless : Gettels History of Political Thought pp. 63-64. (١)
London, 1959.

(٢) المقدمة ص ٣٤ - ط ، الطبيعة الأخرية ، ١٣٤٨ هـ .

(٣) Maciver, R. : The Modern State, pp 30-31. London, 1949: (٢)

(٤) د - عبد الحميد منزلى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، ص ٥٥ منشأة
الكتاب ١٩٦٦ -

سلطة فردية يمارسها رب الأسرة Patriarch - وعلى هذا تعتبر الأسرة النواة الأولى للجماعة البشرية ثم اتسع نطاق الجماعة الى عشيرة Clan ثم الى قبيلة Trib: وهكذا حتى تصبح الجماعة : أمة Nation (٥) يعرف هذا النظام باسم النظرية الأبوية Patriarchal Theory

ويمكن القول بأن السلطة نشأت كشيء ضرورى فى الجماعة البشرية الأولى أثر تعود الصغار لأوامر الكبار (٦) مما يجعل السلطة كبدائية لتطور السلطة فى المفهوم السياسى فيما بعد . كما أن التماس الصغار النصيحة والخبرة لدى الكبار (٧) قد كونت لديهم الأعراف والصادات والتقاليد التى نجم عنها بعد ذلك ما عرف - نتيجة تطور الانسانية - بالأخلاق والقوانين .

ونتيجة لاستقرار الانسان فى الأماكن القريبة من الأنهار واشتغاله بالزراعة ظهرت عدة تنظيمات سياسية مثل « المدينة - المعبد » ، ثم الممالك والامبراطوريات فى الحضارات القديمة (٨) التى حملت الينا البذور الأولى للتفكير السياسى والأخلاقي - قبل سقراط - متمسكة بالطابع الدينى. فى « المدينة - المعبد » ، بينما كان الطابع الدينى المعتمد على القوة العسكرية فى الممالك والامبراطوريات (٩) وذلك عن طريق أوراق البردى التى أنطوت على وضايا وتنبؤات فى الحكم والدولة عند كل من أيبورر ، وبناح جوتب ونفروهو ، وحور محب (١٠) وأيضاً ما جاء فى قوانين حمورابى (١١) وعهد لقمان الملك (١٢). وكذلك

Sir Seoley, G., G. R : Introduction to Political Science, (٥)
pp. 55-56, London, 1896.

Lipson : The Great Issues of Politico, p. 16, U.S.A. 1958. (٦)

Ibid, p. 16. (٧)

John Bowie : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, pp. 26-28. (٨)

Ibid : p. 28. (٩)

(١٠) ويل ديورانت : قصة الحضارة فى العالم : ترجمة محمد بدران وذكى نجيب محمود - المجلد الأول ، الجزء الثانى ، ص ٦٧ - ٧٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ .

(١١) م . س . ، ص ٢٠٧ - ٢١١ .

(١٢) سبه طاهر تادلى : التاريخ الجغرافى للقرآن . - ترجمة هيد الصافي عبد الحامد ص ١٧٩ - ١٨٩ ، نشر لجنة البيان العربى ، القاهرة .

ما اشتملت عليه شريعة « مانو » (١٣) وما سجلته وثائق « تشو » (١٤) بالإضافة إلى المعرفة الأسطورية التي أعطتنا بعض صور الحكم والسلطة والعدالة والحرب في الشرقي الأدنى والأقصى وأيضاً عند الإغريق قبل معرفتهم المنهج العقلي ، إلا أن تشريعات سولون وأفكار فيثاغورث ومدرسته وآراء كونفوشيوس تعد إضافة وإسهاماً في الفكر السياسي والأخلاقي السابق على سقراط ومن أتى بعده .

فمنه سولون (١٥) كانت السياسة مرتبطة بالقانون والأخلاق حيث أنهما تحققان العدالة والمساواة بتوزيع الأراضي وتمليكها للفلاحين ، غرس الحب ونبذ الأحقاد بين الجميع مع الاعتراف بحق الجماعة في وضع قوانينها بحيث لا تتعارض مع قوانين الدولة (١٦) وقد عرفت هذه الجماعة فيما بعد باسم الأحزاب ، والنقابات أو الجمعيات أو الشركات .

أما فيثاغورث ومدرسته فتعتبر هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام على أساس العدالة واعتبار العلم وسيلة لتهديب الأخلاق والنفس عن طريق حكم الفلاسفة (١٧) ومن ثم كانت العدالة عدداً مربعاً لأنهم ينظرون إلى العالم كعدد ونتم وبالتالي الدولة تظل عادلة طالما أن المساواة قائمة بين أجزائها (١٨) ، لأن العدد المربع يشكل انسجاماً كاملاً لتساوي أجزائه العددية مع القيمة العددية لكل جزء على حدة .

أما كونفوشيوس (١٩) فهو ينادي بأن يكون الحاكم صالحاً . وأن وزارته تعمل على تأمين الاكتفاء الذاتي مع توزيع الثروات على الناس بما يضمن وحدة الشعب القائمة على الحب ، وأن تكون رحيمة في عقابها ، وأن تنشر التعليم لترقى بمستوى المواطنين ، كما تعني بفرس الأخلاق الطيبة والسلوك القويم بينهم ، لأن الأخلاق إذا فسدت ، فسدت

(١٣) ديورانت : قصة الحضارة في العالم ، الجزء الخاص بالهند وجيرانها .

(١٤) هـ . ج . كريل : الفكر . نصيني من كونفوشيوس إلى مائتش تويج . ترجمة عبد الجليل سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧١ ، ص ٤٣ - ١٢٨ .

(١٥) سولون : مشروع إيثني ، أحد الحكماء السبعة (٦٤٠ - ٥٥٠ ق.م) .

(١٦) د . طه حسين : نظام لائتيني ، ص ٥١ - ٦٥ ، دار المعارف بمصر .

(١٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٦ . لجنة التأليف والترجمة ٦٦ .

(١٨) أرنست بلاك : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٩٢ ، مؤسسة سجل العرب . القاهرة ، ١٩٦٦ .

(١٩) كونفوشيوس حكمه سنين (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م) .

الأمة معها • كما يدعو الى قيام جمهورية عالمية واحدة يختار أفراد حكومتها من أصحاب الفضائل والمذاهب والكفاءات من بين أفراد الشعب في كل دولة حتى يسود العالم الحب والسعادة (٢٠) •

هذه أهم الآراء السياسية والأخلاقية التي تمثل جزءا أساسيا من الفكر السياسي والأخلاقي التي سبقت سقراط والتي تعبر - بحق - التمهيد الطبيعي للفكر السياسي والأخلاقي في مراحل تطوره المختلفة عبر التاريخ الانساني الطويل •

أولا : من العصر القديم الى العصر الحديث

ان غرضنا من هذا هو استخلاص أهم السمات الأساسية في الفكر السياسي الغربي ومدى ارتباطها بالمبادئ الأخلاقية من خلال مفكرى كل عصر •

١ - العصر القديم

(سقراط - اللاطون - أرسطو)

هناك عدة عوامل تعطي للتجربة السياسية عند اليونان والممارسة السياسية في واقع الحياة اليونانية ، أبعادها التي تشكلت من خلالها ، وأصبحت ذات لون وتيار دافق عبر تاريخ الحضارة الانسانية هي :

١ - أول ما يصادفنا هو أن الفكر السياسي عند اليونان كان يحاول الاقتراب دائما من التطبيق العملي أي أن النظر السياسي كان يلتقي غالبا مع الممارسة السياسية •

٢ - انه على الرغم من محاولة الاسكندر ارساء دعائم امبراطورية

(٢٠) هـ • ج • كزبل : الفكر العيسوي من كوفوشوس الى ماوتس تونغ ، ترجمة

عبد المجيد سليم ، ص ٤٢ - ٧٠ •

(٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢ ، ٣ ، لجنة التأليف والترجمة

والنشر ، الطبعة الخامسة ، عام ١٩٦٦ •

يونانية مترامية الأطراف إلا أن اليونانيين كان يطباعهم وبفكرهم يجعلون
« دولة - المدينة - The city-state » التصور الأمثل للدولة .

٣ - إن الأساطير اليونانية والأدب اليوناني خصوصاً الإلياذة والأوديسة (٢١) وبصفة عامة الدين اليوناني وآلهته كان لها تأثيرها في الفترة المبكرة من قيام نظام الدولة ، ولكن حينما نشأت وازدهرت الديمقراطية في عصر باركليز « زعيم الديمقراطية (٢٢) » وعصر الانارة اليونانية الأول، بدأت القيم الدينية تهتز بفضل تأثير السوفسطائية (٢٣)، وكذلك أخذت القيم الأخلاقية تنهوى وتضع لنزوات الأفراد وشهواتهم وحسب التسلط والسيطرة إثارة للمصلحة الخاصة ، وغبة النجاشة الشخصي وعدم إثارة المصلحة العامة وهنا تظهر المفارقة الأساسية في هذا النظام بين السياسة والأخلاق ، وتأخذ طريقها إلى كل نواحي النظام وفي مجلسه النيابي وفي الشوارع ، وفي أماكن عامة ، ومن ثم يكون مدخلنا الطبيعي لمعرفة الفلسفة السياسية عند اليونان القديم ومدى ارتباطه بالثقافة أن نعرض بإيجاز عن مفهوم دولة المدينة الإغريقية ثم عن تعاليم السوفسطائية .

١ - دولة المدينة الإغريقية :

هي عبارة عن إقليم صغير للغاية يضم ثلاثمائة ألف نسمة تقريباً وينضج لسلطان مدينة واحدة ، هي نموذج لنظام دولة - المدينة (٢٤) وكان هناك العديد من هذه الدول التي عرفت باسم دولة - المدينة The City-State ولكن ستقتصر في هذه المقالة على دولتين هما أسبرطة وأثينا ، لكي نتعرف على النظام السياسي والأخلاقي فيهما .

(١) أسبرطة :

كان النظام الاجتماعي في أسبرطة يتكون من ثلاث طبقات هي :
الأسبرطيون وهم الطبقة الحاكمة في المدينة سواء من الناحية السياسية

(٢٢) جورج هولان سباين : تطور الفكر السياسي ، ج ١ ، ص ١٢ ، ترجمة حسن جلال الصروس ، دار المعارف ، عام ٧١ ، الطبعة الرابعة .

(٢٣) م ٠ ص : ص ٣٦ .

(٢٤) م ٠ ص : ص ٢ .

أو الثمنون العسكرية بينما الطبقة الوسطى ويمثلها البريويكيون فكانوا يعملون في الصناعة والتجارة أما الطبقة الثالثة فهي طبقة الهيلوتيون ، وتمتاز بكثرة أفرادها وتعمل في الزراعة وهي أدنى الطبقات مكانة ، ولم يكن مسموحا للبريويكيين والهيلوتيين بالاشتراك في الحياة السياسية العامة .

ويقوم التنظيم السياسي على أفراد الطبقة الأسبرطية الذين تجد شعورهم أقوى بالدولة منه بالمائلة . نتيجة اتباع الطبقة الأسبرطية لنظام تربوي خاص تتمهده الدولة لتربية أبنائها لأعدادهم كقادة عسكريين وحكام .

وعلى رأس التنظيم السياسي ملكان متساويان . في المكانة والسلطة . يتوليان إدارة الدولة سياسيا وعسكريا ، ثم مجلس تنفيذي مكون من ثمانية وعشرين عضوا يتم اختيارهم بالانتخاب مدى الحياة لتصرف مهام الدولة التنفيذية وفقا للقانون المتبع . كما يوجد هيئة عامة تمثل جميع الأسبراطيين تمتد لبحث الأمور الخطيرة التي تمر بها الدولة ثم الاقتراح عليها ، وأخيرا اختيار خمس أعضاء سنويا بالانتخاب الحر ليشاركوا في كافة الأمور السياسية التي تمر بالدولة خلال مدة عام انتخابهم .

وثمة رأى يقول أن النظام السياسي في أسبرطة هو نظام طابعه أوليجاركي ، بمعنى زيادة ثراء الطبقة الأسبرطية على حساب الطبقتين الأخرتين ، وفي نفس الوقت دولة استقرائية لإبعادها طبقتي البريويكيين والهيلوتيين من الحياة السياسية ، بينما هي دولة ديمقراطية بالنسبة لأفراد الطبقة الأسبرطية ، وهذا ما ارتآه الدكتور علي عبد المعطي محمد (٢٥) ولكن نعتقد أن النظام السياسي لا يتجزأ بهذه الصورة التفصيلية وإنما يأخذ شكلا معينا من أنواع الأنظمة السياسية المختلفة ويمكن لنا أن نسمي نظام أسبرطة السياسي نظاما تيموقراطيا (٢٦) حيث أن حكومتها حكومة عسكرية تنزع إلى البطولة واحراز النصر والامجاد كما هو تماما في حكام أسبرطة .

(٢٥) . دكتور علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢٦) التيموقراطية : تنشأ عن الاستقرائية التي تقبل وهي وسط بين الاستقرائية التي تكون فيها الحكمة سائدة وبين الأوليجاركية وهي التي فيها تكون الأقلية الموصلة حاكمة ، ومتصرفة عن الحكمة والمعرفة .

(ب) أثينا :

وكانت الطبقات الاجتماعية فى أثينا ثلاث هى : المواطنون والأرقاء والأجانب . والمواطن الاثينى هو الذى له حق المشاركة فى الحياة السياسية والشئون العامة دون الأرقاء والأجانب ولقد فهم الاثينى معنى المواطنة بأنها مشاركة فى الحياة السياسية وليس الحصول على حق له (٢٧) .

أما التنظيم السياسى فى أثينا هو الذى يعرف باسم «الديمقراطية» ويتكون من جمعية عامة تضم جميع المواطنين الى جانب مجلس تنفيذى منتخب من خمسمائة عضو بالإضافة الى المحاكم ، أما الشئون العسكرية فموكولة الى قواد عشر .

ومن هنا تميزت الديمقراطية الاثينية بالنظم السابقة وهى مجلس تنفيذى مختارا اختيارا شعبيا ومستول امام جمعية المواطنين ومحلزون مستقلون ومختارون برأى الشعب بالإضافة الى تطبيق نظام الحكم الذاتى أو الادارة اللامركزية . وهذا ما نراه فى هذا النص .

« ولقد تضمنت الحكومة الاثينية - بجانب الجمعية العامة للمواطنين - وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والمواطنين أمام مجموع المواطنين وجعلهم خاضعين لرقابتهم ، وكانت وسيلة ذلك إيجاد نوع من التمثيل التباينى هدفه اختيار هيئة كبيرة الى حد يكفى لاعطاء صورة مصغرة لجميع المواطنين مع السماح لهذه الهيئة التمثيلية بالعمل باسم الشعب فى حالة معينة أو لأجل قصير . وقد أدى قصر ذلك الأجل مع النص الضائع على عدم جواز إعادة انتخاب الأعضاء الى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين ليأخذوا دورهم فى الشئون العامة ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يبعد بالوظيفة الى فرد ، بل تسند الى هيئة من عشرة أفراد ، تختار كل واحد منهم احدى القبائل المكونة لمجموع المواطنين . كانت سلطة هؤلاء الموظفين ضئيلة فى الغالب ، فى حين عرفت أثينا هيئتين أخريين كانتا للدعامة والرقابة الشعبية على الحكومة وتعنى بذلك مجلس الخمسمائة والمحاكم التى تقوم على أساس التوسع فى نظام المحلفين الشعبى .

ولا يخفى أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهور الشعب إنما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها ويلاحظ أن الاثينيين قد قسموا

(٢٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٥ .

دولتهم من حيث الحكم الذاتي أو الإدارة المركزية الى حوالي مائة قسم.
وهما وحدات الحكومة المحلية » (٢٨) .

ولهذا رأينا أن دولة المدينة تستهدف تحقيق مثلها العليا في اقامة.
صرح الديمقراطية في اذهان أبناء أثينا المتمثلة في الاشتراك في الحياة.
السياسية والعامّة بصورة فعالة تتضح في التناوب في الحكم وتولى
الوظائف بالاقتراع وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة الى الحد السابق.
ذكره لافساح مجال الخدمة لأكبر عدد من الوطنيين ، فحكومته ديمقراطية
لأن الادارة بين الكثرة لا بيد القلة (٢٩) فلم يكن معنى الحق والعدالة.
في نظرهم الا الدستور الذي ينظم الحياة المشتركة للمواطنين ،
ولم يكن للقانون من غرض الا تعيين مكان الفرد في المجتمع وتحديد
وظيفته في حياة المدينة ، وكأدت للفرد حقوق لم تكن وليدة مصلحته.
الشخصية ، بل كانت حقوقا تابعة لمركزه في الجماعة . كذلك كانت على
المواطن تكاليف والتزامات لم تفرضها الدولة عليه وانما نجمت عن
حاجته الى اظهار مواهبه وامكانياته (٣٠) .

لهذا برزت في ذهن كل اغريقي نتيجة الحياة المشتركة المتجانسة.
في المدن الاغريقية فكرتي الحرية والقانون التي قام عليهما كل النظام
السياسي ، فحب الاغريقي للحرية لم تمنعه من احترام القانون وذلك
لانه لم يتوهم في يوم من الايام أن له حقاً موروثاً في أن يفعل ما يشاء
أو يعتقد انه مكلف بواجباته من قبل الآلهة ومن هنا انتفى التعارض بين
قوة الدولة وحرية الفرد في المدينة الاغريقية . وما الحرية ومساواة
القانون الا مظهران مكمّلان للحكم الصالح عكس الدولة التي يسودها
طاغية لأن حكم الطغاة أسوأ نظم الحكم (٣١) .

ويمكن القول نتيجة ما قمعناه من الملامح الرئيسية للنظم السياسية
وما انطوت عليه من قيم أخلاقية متفاوتة تبعا للاتجاهات السياسية داخل
دول المدينة الاغريقية التي كانت تتأرجح بين الارستقراطية
والديموقراطية والاوليجاركية والديمقراطية والوراثية الاستبدادية .

وإذا حللنا العمل السياسي في المدينة الاغريقية بصفة عامة فنجد

(٢٨) م : س : ص ٧٠٦ .

(٢٩) م : س : ص ١٤ .

(٣٠) م : س : ص ١٩ .

(٣١) م : س : ص ٢١ .

مصدر هذا العمل السياسي هو الحكومة التيموقراطية في أسبرطة المتسمة بالطابع العسكري بينما كانت الحكومة الديمقراطية في أثينا تقوم على الحرية واحترام القانون لأنهما دعائما الحكم الصالح عكس الحكم الفاشم الموجود في أسبرطة المعتمد على القوة العسكرية والبطش حيث تمثل حكم الطغاة وهو أسوأ النظم السياسية في نظر الاغريق .

٢ - السوفسطائيون

تلخص تعاليم السوفسطائية في قول بروتاجوراس « الانسان مقياس الأشياء جميعا ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد » (٣٢) بمعنى أن الانسان مقياس جميع الأشياء ، فيما يراه موجودا فهو موجود وما لا يراه موجودا فليس بموجود (٣٣) .

ويذهب السوفسطائيون الى أن القيم والمبادئ في مجال الأخلاق متغيرة بتغير الزمان والمكان ، كذلك الحقائق في مجال المعرفة نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة . كما ذهبوا الى أن القوانين الوضعية قد سنت لتحقيق أهداف واضعها ، ومن ثم ينبغي على الفرد العاقل أن يحاول تجنب العمل وفق القوانين الوضعية والتي تعتبر عقبات غير طبيعية لرغباته (٣٤) ، ومن ثم عليه العمل وفق منفعته الخاصة حتى تكون القوانين الطبيعية هي التي لها الغلبة على القوانين الوضعية التي شرعتها الدولة ، لأن الدولة مخلوق صنعه الانسان ولا سيادة لهضوع على طبيعي - ومن ثم نجد كاليكز السوفسطائي ينادي بأن تساس أمور الدولة بالقوة والسلطة المباشرة العنيفة ، لأن الطبيعة تخبرنا دائما بأن المدل يقتضى أن ينال الأخيار أكثر من الأشرار وأن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء ، حيث أن العرف من صنع الأغلبية الضعيفة الذين يصغون قوانينهم ويوزعون ثنائهم أو لومهم حسب ما تمليه عليه أنفسهم ومصالحهم (٣٥) وبالتالي فإن معيار الصحة للقوانين والعادات والأخلاق نسبي وليس مطلقا لأن هذه القوانين ما هي الا نظما إيمانية وضعها

(٣٢) م : س : ص ٣٦ .

(٣٣) دكتور : محمد علي إيوريان : تاريخ الفكر الفلسفي والفلسفة اليونانية ، ج ١ ص ١٠١ .

(٣٤) Burgess, J. B. ; Introduction to History of Philosophy, p. 68.

(٣٥) Barker, E. : Greek Political Theory, p. 138.

نفر من أذكياء البشر للسيطرة على الجاعة أخلاقيا واجتماعيا واقتصاديا ،
خالدين كاللثة ، كالقانون ، وأيضا كالدولة كلها أمور تقوم على
التعاقد (٣٦) .

ويتضح لنا أن مبدأ سيادة الفرد يقوم مباشرة على الحق الطبيعي
للنوع مع التسليم بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعها وليس القانون
الوضعي ولا الدولة ومن هنا لابد أن يكون مبدأ سيادة الحكام فى الدولة
تعتمد على الحق الطبيعي للنوع عند السوفسطائيين .

وقد كان سقراط هو أول من نبه الى هذه الكارثة التى حاقت
بالديمقراطية من تعاليم السوفسطائية ، فخصدى لتعاليمهم وتسلل فى
النهاية أن يعيد للقوانين الوضعية قدسيتها فى قوله بأن القوانين المكتوبة
ما هى الا صهورة أو نموذج من القوانين الالهية المكتوبة (٣٧) .

وبذلك يمكن القول بأن الدولة عند سقراط تتمثل فى احترام الأفراد
لقوانينها ، وأن مصلحة الفرد تتفق مع مصلحة الجماعة ، وأن الخير الفردى
لا ينفصل عن الخير العام ، وبذلك هدم سقراط مبدأ المنفعة الشخصية
والسيادة للأقوي ، كما طالب بالعودة الى حالة الطبيعة الأولى فى أن يكون
الحاكم حكما فيلسوفا كقوله « ان الذى يحكم الناس لابد أن يكون
أحكم الناس » (٣٨) .

لقد انتقد سقراط المعرفة من الشك السوفسطائى بأن جعل الحقائق
ثابتة ، أما فى مجال الأخلاق فقد رد الأحكام والقيم والمبادئ الخلقية
الى مبادئ عامة تصدق فى كل زمان ومكان ، وأوجد بذلك مقياسا ثابتا
تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها .

وعلى أية حال فإن سقراط يعتبر أول من وضع اللبنات والارهاصات
الأولى لقيام الدولة المثالية التى لا تقتصر بين السياسة والأخلاق ، بل
تعمل على تلازمهما ، حيث نجد بعد ذلك أفلاطون وأرسطو يتبعان منهجه
ويسيران على دبره فلا غرو أن سقراط نقطة البدء التى صدرت عنها
اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التى جاءت بعده (٣٩) وكذلك نقطة
البداية للفكر السياسى اليونانى الذى جاء بعده .

(٣٦) ذكرى : صعد على أبوديان : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة اليونانية) ،

ط ١٠٣ .

(٣٧) د : على عبد الحلى محمد : الفكر السياسى الغربى ، ص ٤٢ .

(٣٨) م : ص : ٤٤ .

(٣٩) Sidgwick, H. - History of Ethic, p. 12.

أما أفلاطون فقد أيد قِيام المبادئ العامة والقيم المطلقة كما اعتبر الخير هو السعادة التي هي غاية كل فعل أخلاقي ، بل أكثر من هذا قرن السعادة بالعدالة . ولذا يرى أفلاطون أن يحقق الخير في الدولة إنما يتمثل في العدالة سواء للمدينة أو الفرد ولذا يكفي الإنسان معرفته بالتقييم الأخلاقية لكي يسلك سلوكاً فاضلاً في ظل نظام سياسي معين ، ومن ثم فالمجتمع السياسي عند أفلاطون - أي الدولة - لا يقوم بدون فضيلة بمعنى ارتباط الإنسان الأخلاقي بالإنسان السياسي الذي هو هو أي ارتباط السياسة بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً في الدولة من خلال دعوته في المدينة الفاضلة التي يحكمها فيلسوف ، والذي يضع دستورها وقوانينها وله حق تعديلها بما يتفق مع مصلحة الجماعة ، دون تستل من جانب الشعب نفسه ، وهنا نجد سيادة الحاكم سيادة مطلقة قائمة على المعرفة وممتجهة نحو تحقيق الصالح العام ولكنه يمدل عن هذه الدولة المثالية إلى الدولة المقيدة بالقوانين ، لأن البشر بدون قوانين لا يختلفون إطلاقاً عن أشد البهائم وحشية (٤٠) . ولهذا قسم الدولة إلى نوعين أساسيين ، الأول منها دول يسود فيها القانون وهي الدول : الملكية أي حكم الفرد العادي ثم الأرستقراطية التي يحكمها عدد قليل ، ثم الديمقراطية ويحكمها الناس كلهم ، وأما النوع الثاني من الدول فهي التي يسود فيها القانون كدولة الطغيان التي يحكمها فرد مستبد أو دولة ديموقراطية وهي بمثابة حكومة عسكرية ويقول عنها الدكتور أبو ريان بأنها حكومة الأئمة والأمجاد (٤١) ثم الدولة الأوليجاركية وهي حكم عدد قليل لمصلحتهم الشخصية .

ويتهى أفلاطون مفضلاً الدولة المختلطة التي تجمع بين النظام الملكي وحكمته وحرية النظام الديمقراطي (٤٢) وبهذا التصور الأفلاطوني فإنه وضع السلطة السياسية على أساس جديد بحيث لا يتعارض صالح الفرد مع الخير العام للدولة .

أما أرسطو فقد انتهج نهجاً واقعياً في معالجته لنظام الدولة السياسي بأن جعل سيادة الدولة هي سيادة الدولة الدستورية التي تعتمد على سيادة الطبقة الوسطى التي تستمد مزايها من المزايا الأخلاقية

(٤٠) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٢٥ ، الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية ، ١٩٧٣ .

(٤١) دكتور محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر السياسي ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

(٤٢) John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau (London, 1961), p. 28.

التي يتصف بها أفراد هذه الطبقة الوسطى التي هي خير شكل للمجتمع السياسي .

ويعنى الحكومة الدستورية عند أرسطو هي التي تعمل على ربط الأخلاق بالسياسة عن طريق مبدأين أحدهما هو أن الحياة السعيدة حقاً هي حياة الخير التي يعيشها الفرد في حرية من العوائق وثانيهما هو أن الخيرية تشتمل على وسط بين طرفين ، ويتبع هذا أن خير حياة هي الحياة التي تتكون من وسط هذا النوع الذي يستطيع أن يبلغه كل فرد ، وأبعد من ذلك أن المقاييس ذاتها التي تقرر أن يكون لهيئة المواطنين أسلوباً في الحياة حسن أم سيء ، يجب أن تنطبق أيضاً على الدستور لأن الدستور هو طريقة الحياة لهيئة المواطنين (٤٣) وبذلك يؤكد أن خير دولة هي التي تستند على الطبقة الوسطى التي تكون فيها الحكومة الصالحة .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون على تفضيل الدولة التي يسود فيها القانون ، كما أخذ عن أفلاطون أيضاً فكرة تقسيم الدول ولكنه يرى أن الدولة المختلطة هي التي تقوم على مزيج من الارستقراطية والديمقراطية وليس الملكية والديمقراطية كما قال أفلاطون .

ويمكن القول أن أرسطو يرى أن القانون في أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائناً من كان بالتالي جعل الحكم الدستوري المعتمد على القانون يتميز بعناصر ثلاثة أساسية (٤٤) :

١ - أنه حكم يستهدف الصالح العام وليس طبقة معينة أو لفرد معين .

٢ ، أنه حكم قانوني تنظمه قواعد عامة وليست أوامر تحكيمية أو تعسفية بمعنى أنه يتم في إطار قواعد معروفة مسبقاً وفي حدود ما تسمح به الأعراف السائدة .

٣ - حكم دستوري لا يستند إلى القوة وإنما يستند إلى رضا الرعية عن الحكومة بإرادتهم الحرة .

وبذلك جعل أرسطو الهدف نقطة اهتمامه في أنواع الحكم ومن ثم

Barker, E. : The Politic of Aristotle : Book IV, XI.

(٤٣)

(٤٤) جورج . ه . - سياين : تطور الفكر السياسي ، ج ١ ، ص ١٢٠ ، دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسي ، ص ٢٦ .

كان أفضل أنواع الحكم عنده ما كان هدفه للمصلحة العامة ، ورضاء
الرعية عنه دون أن يكون قائما على تسلط وقهر واستبداد .

وهنا حدد أرسطو الهدف الحقيقي من الدولة بأنه تحقيق أفضل
حياة ممكنة لمن يعيشون فيها ، وبذلك اعتبر الدولة النوع الوحيد من
الاتحادات البشرية الذي يتمتع بصفة « الاكتفاء الذاتي » بالإضافة
إلى أن المواطن في دولة المدينة هو من لديه صلاحية المشاركة في عمليات
الحكم المختلفة . وقصارى القول أن هدف الدولة عند أرسطو ارتقاء
مواطنيها خلقيا بعد أن أقامها على السيادة الدستورية المتمثلة في الطبقة
الوسطى التي هي الوسط العادل لأنها تمثل السيادة أو السلطة
السياسية في الدولة في إطار القواعد العامة المتمثلة في القوانين التي
تهتم بالمصلحة العامة ورضاء للناس بها وبذلك يؤكد أن خير دولة هي التي
تستند إلى الطبقة الوسطى التي يكون فيها الحكومة الصالحة .

٢ - العصر الوسيط

(القديس أوغسطين - توما الاكوينى - الجيجرى دانتى)

سادت الديانة المسيحية الامبراطورية الرومانية ، واصبحت الدين
الرسمى لها في القرن الرابع الميلادى ، فكان طبيعيا أن تكون ذات تأثير
بالغ في الحياة السياسية والأخلاقية كما سنرى . وبعد القرن الرابع
الميلادى لم تعد الامبراطورية الرومانية تمثل وحدة سياسية متماسكة
تخضع لحكم مركزى واحد يسيطر على جميع أجزائها كما كان الحال من
قبل ، ونتيجة الغزوات المتتالية من القبائل الجرمانية المنحجرة من اواسط
آسيا على أوروبا لم تعد الامبراطورية الرومانية كسولة بل انقسمت أوروبا
إلى وحدات مستقلة عرفت باسم الاقطاعية Feudality وهي مستقلة
تماما عن كل سلطة خارجية وعرف هذا النظام بالنظام الاقطاعى
Feudalism وكانت نظم الحكم فيها مستمدة من التراث الاغريقى
والرومانى والمسيحى بالإضافة إلى بعض التقاليد الجرمانية التي حملتها
قبائل الفرومها .

لقد اتسم التفكير السياسى والأخلاقي في العصر القديم بالنزعة
العقلية مما يجعل المذهب العقلى منافيا تماما مع الروح المسيحية التي
أقامت أخلاقها على الوجدان وال عاطفة (٤٥) ، كما جاهرهت المسيحية

بأن الله هو الذى يحدد الفضيلة ويميز الخير والشر ، بالاضافة الى توضيحها بأن الشهوة تستعبد الناس ، وأن خلاصهم من شرورها يكن فى وجود قوة تعينهم على ذلك الخلاص حيث المثل الأعلى الذى لا يتحقق الا فى حياة أخروية . نتيجة الحياة الأخلاقية النظيفة فى الدنيا .

لذا نجد المسيحية قد أضافت بعض المفاهيم الدينية الى التراث السياسى بأن استبدلت مفهوم الحاكم الاله الذى تقام له الطقوس رسميا بعد وفاته أو حتى فى حياته (٤٦) ، والمناقض لتعاليم المسيحية بأن جعلت الحاكم مثلاً للسلطة الالهية على الأرض لأن كل سلطة هى من عند الله ، كما جعلت الدولة تنظيمياً فرضت الحكمة الالهية على البشر ، ليس لها أصل آخر سوى ذلك ، وبناء على هذا المفهوم أكدت وجوب طاعة الحاكم أيا كانت تصرفاته ورغم ذلك التصبور ، ظهر الصراع بين الحاكم والسلطة الكنسية ، لتدخل الحاكم فى شئون الكنيسة وتعاليمها ، الأمر الذى دفع بالمسيحيين الى تقديم طاعة الله على طاعة الحاكم مما نتج عنه سلطتان : سلطة دينية يرأسها البابا وسلطة دنيوية يرأسها الامبراطور ، مما جعل المسيحي خاضعاً لنوع من الالتزام الثنائى الذى لم تعرفه قواعد الأخلاق فى عصور الوثنية القديمة . فلم يكن المسيحي مطالباً باعطاء ما لقيصر لقيصر فحسب ، ولكنه كان مطالباً أيضاً باعطاء ما لله لله (٤٧) .

هذا الالتزام الثنائى بين الله والحاكم قد دفع بعض المفكرين الى التوفيق بين هاتين السلطتين الروحية والزمنية مثل القديس أوغسطين . والقديس توما الاكويني وجاء رأي آخر - يعالفهما - يدعو الى عدم سيطرة الكنيسة على الدولة يعبر عنه دانتى خير تعبير .

كان القديس أوغسطين (٤٨) يؤمن بأن « كل سلطة أرضية قائمة بأمر الله » (٤٩) ، كما اعتبر « ظهور الكنيسة المسيحية بداية مرحلة

(٤٦) Sabine, G. H. A, History of Political theory, p. 147 New York, 1949.

انظر الترجمة العربية للأستاذ جلال حسن المولى الجزء الثانى ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٤٧) شبائين : تطور الفكر السياسى : ترجمة جلال حسن المولى الجزء الثانى ص ١٧٢ هامش الطرف العلوية الثانية ، عام ١٩٦٩ .

(٤٨) القديس أوغسطين : فيلسوف مسيحى من أعظم مفكرى العصر الوسيط (٣٥٤ - ٤٣٠ م) أهم كتبه مدينة الله .

(٤٩) شبائين : الجزء الثانى ، ترجمة جلال الصروخى ، ص ٢٧٧ .

جديدة في الصراع بين قوى الخير وقوى الشر ، ومن هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطا بمصالح الكنيسة ، كما أصبحت هذه المصالح في مستوى أرفع من أية مصالح أخرى (٥٠) . لهذا جاءت مدينة الله city of God عند أوغسطين محاولة للدفاع عن المسيحية بالإضافة الى أنها عملية توفيق بين السلطين الروحية والزمنية .

فمدينة الله للقديس أوغسطين تمثل بناء « مثاليا » تتكون من مملكتين احدهما سماوية والثانية أرضية ، بحيث تخضع الثانية للاولى لكي تحكم الكنيسة العالم (٥١) ، بل لقد ذهب أوغسطين الى أن « المدينة الأرضية هي مدينة الشيطان والأشرار من الناس جميعا والمدينة السماوية هي المجتمع الذي يضم من تطهرت روحه وتخلص من الخطيئة في هذا العالم والعالم الآخر ، وأن هاتين المدينتين ستختلطان وتندخلان طول الحياة ، ولا تنفصلان الا يوم الحساب » (٥٢) مع الأخذ في الاعتبار تغليب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية حيث قرن العدالة بالمسيحية ، على أن تستمد القوانين الوضعية أصولها من القانون الالهي حيث يقول أوغسطين : « ان الفضائل اذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل » (٥٣) .

اما القديس توما الاكويني (٥٤) فقد احتفظ بجوهر السلطة الدينية المقدس وتعاليم المسيحية ، بأن أقام دولته على تقسيم ثلاثي : الأول هو مبدأ السلطة من عند الله وبذلك احتفظت السلطة بطابعها الديني والثاني هو صورة السلطة أي النظام الدستوري سواء كان ملكيا أو ديمقراطيا أو مختلطا ، يحدده الشعب ، والثالث هو الممارسة للسلطة تكون في تفويض الشعب للحاكم ، وللشعب أن يستردها اذا أساء استعمالها ، وهكذا ظل مفهوم التفويض الالهي غير المباشر قائما ولكن الصلة هنا بين الله والحاكم ليست الكنيسة بل الشعب (٥٥) .

(٥٠) م . س : ص ٢٧٨ .

(٥١) Dunning, W. A. : A History of Political theories ancient and Medieval. Book, I. p. 157, New York 1902.

(٥٢) سبائين : الجزء الثاني ، ترجمة جلال الصروص ، ص ٢٧٧ .

(٥٣) د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ١١٢ .

(٥٤) فيلسوف لاهوتي (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) أهم مؤلفاته المجموعة اللاهوتية وشرح

القوانين .

(٥٥) سبائين : الجزء الثاني ، ترجمة جلال الصروص ، ص ٢٥٠ - ٣١٢ .

لقد وضع القديس توما الأكويني نظاما واحدا معقولا يشمل الإله والطبيعة والإنسان حيث يجد المجتمع والسلطة المدنية مكانهما اللائق في ظل هذا النظام . وفي ضوء هذه النظرية التي أدلى بها توما الأكويني تعتبر نظريته أكثر تصيرا ونضجا عن العقائد الدينية والخلقية التي قامت عليها مدينة القرون الوسطى .

أما اليجيى دانتى (٥٦) فقد دافع عن استتقلال الإمبراطور ضد السيطرة البابوية ، حيث رأى أنه لا أمل في سلام ما لم تتوحد الإمبراطورية تحت سلطة كاملة يرأسها الإمبراطور لأن سلطة الإمبراطور مستمدة من الله مباشرة وهما بذلك مستقلة عن الكنيسة ومع اعتراف دانتى بسلطة البابا الروحية إلا أنه يرى أن لا يمتلك السلطان الديني والروحية متحدتين سوى الله ولهذا فإنه لا يملو على الإمبراطور أحد من البشر (٥٧) .

ويمكن القول بأن دانتى كان أحد المعارضين الأقوياء لسيطرة الكنيسة على الحكم مناديا في كتابه « الموناركيا » بأن السلطة الدينية المتمثلة في الإمبراطور ليست خاضعة بل مرة للسلطة الكنسية ، لأن طريق الحياة الأرضية مختلف في الوسائل والغايات عن طريق الحياة الأبدية مقررًا أن إرادة الله مثيلة في تكون الدولة وفتحاتها بغاية تحقيق الحكومة المألحة (٥٨) .

من هذا يتبين أن الديانة المسيحية لم تحمل في طياتها أى نظام أو فكر سياسى محدد ، وإنما حصرت نطاق اهتمامها في تغليب الجانب الدينى والأخلاقي على نظام الحكم في دولة المصور الوسطى .

٣ - عصر النهضة

(مكيفيل - ملرتن لوتر - جان بودان)

كان فضل عصر النهضة الأوروبية في توجيه التفكير الأخلاقي الحديث إلى أحياء النزعة العقلية والشفاف بأحياء التراث اليوناني والروماني

(٥٦) شاعر إيطالي ومفكر سياسى (١٣٦٥ - ١٣٩١ م) أهم مؤلفاته الكوميديا الألوكة والموناركيا .

(٥٧) سبائين : الجزء الثاني ، ترجمة المروسي ، ص ٢٦٣ .

(٥٨) د . بطرس غالى ود . محمد خيرى عيسى : التدخل في علم السياسة ، ص ١٢٠ - ١٢٢ .

والى الانصراف المتعدد عن لاهوت المصور الوسطى ، والعمل على تشييد قوانين أخلاقية مستقلة عن اللاهوت ، وقد ساعدت على هذا - بطريقة مباشرة ، حركات الإصلاح الدينية التي هزت الكنيسة الكاثوليكية وبالتالي انعكس هذا الموقف على الدولة لتظهر دعوة صريحة بفصل الدين عن الدولة ويمثلها نيقولو مكيافيللى (٥٩) .

وقبل أن نعرض لفكر مكيافيللى السياسى والأخلاقي ، نرى أن نشير الى التنظيم السياسى الذى ظهر بداية من القرن الخامس عشر واستمر حتى القرن السابع عشر الميلادى . وهذا التنظيم السياسى هو الذى يعرف باسم الدولة الاقليمية التى تكونت مع مرور الوقت من هذه الوحدات الاقطاعية المستقلة لتكون مملكة على رأسها ملك منتخب من رؤساء هذه الوحدات بحيث يخضع لجميع الأعراف والتقاليد السائدة بوصفها مجموعة من القواعد تمثل ما نعرفه اليوم بالقانون .

وتتسم الدولة الاقليمية بأنها تشغل اقليما معينا تحده الحواجز الجغرافية وصار ما هو داخل هذه الحدود ملكا لجماعة من الناس مثلين فى ملوكهم ، ولها سيادة بمعنى أن الدولة الاقليمية تملك السيطرة والسلطة الكاملتين على الاقليم كله دون منازع من أية سلطة أخرى داخل الاقليم أو خارجه ، بالإضافة الى أن الدولة الاقليمية صار فيها مفهوم الجنسية Nationality هو أساس علاقة الناس الذين يعيشون فيها بدلا من رابطة الدين والقرابة والعلاقات الاقطاعية التى كانت سائدة من قبل .

وكانت الدولة الاقليمية تقوم على فكرتين احدهما تنصب على مفهوم السلطة والحكم الذى يقوم على مبدأ الحق الالهى المنقسم للسلوك الذى بمقتضاه تعتبر السلطة من عند الله ، ومن ثم فيكون الحاكم مطلق السلطة دون قيد أو شرط وليس مسئولاً أمام أحد عن تصرفاته وصار الناس تبعاً لذلك ملزمين بطاعته لأنه يستمد سلطته من الله ، أما الفكرة الثانية فهي تتعلق بالجانب الاقتصادى للدولة الاقليمية ، فقد ارتبطت بمجموعة من الأفكار الاقتصادية عرفت باسم المدرسة التجارية (الماركنتيلية) هدفها أن تجعل من النشاط الاقتصادى أساس قوة الدولة وتؤديها وزيادة هيبتها وتجعل حدود المصالح الاقتصادية مرتبطة بحدود اقليم كل دولة (٦٠) .

(٥٩) مفكر سياسى ايطالى (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) من أهم مؤلفاته « الأمير » .

MacIver : The Modern State p.p. 125-126.

(٦٠)

(London, 1940).

ونتيجة هذه الأفكار والعوامل أصبحت للدولة شخصية معنوية مستقلة عن الحكام في مواجهة مبدأ الحق الإلهي للملوك ، وبمدها أصبحت الدولة هي صاحبة السلطة السياسية وصار الحاكم نفسه أدواتها وهذه الظاهرة تعرف في علم السياسة باسم « تأسيس السلطة » إحدى المقومات الرئيسية في ظهور الدولة الحديثة (٦١) .

لقد رأى مكيافيللي أن أسباب فساد السياسة وتدهور العمل السياسي إنما ترجع بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة ، وأيضاً إلى ضغوط الكنيسة المستمرة ، مما جعله ينادي بإقصاء الأخلاق والدين عن دائرة السياسة ، ويقيم نسقاً سياسياً متضمناً حقيقتين هما :

١ - الدولة باعتبارها أمسى صورة من صور التجمعات ، وبالتالي تعلق على أي فرد أو مجتمع ، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم .

٢ - اهتمام الذات بالشيء المادي الذي يمثل العامل الرئيسي للبواصت الإنسانية .

والسياسة عند مكيافيللي هي فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية في أي ناحية ، يركز الاستعمال الذكي لأهم الوسائل العملية في مقابلة الصعاب التي تموق هذه الاهتمامات (٦٢) ، مؤكداً على تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية وذلك لإيمانه بأن السياسة لا تتشكل من مذهب أخلاقي ، ولا تصب في ذاتها في دائرة القيم الأخلاقية ، بل يرى العكس أنها ، أي الأخلاق تتشكل طبقاً للسياسة (٦٣) .

ويقول مكيافيللي : « انني أعتقد تماماً أن كل إنسان سيوافقني على أي خير الأمر أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفقته غير ناظر إلى قيمة أخلاقية أو دينية ، فهناك من الفضائل ، قد تؤدي إلى تدهور

(٦١) - « ثروت بدوى : نظم السياسية ، ص ٢٢ - ٢٤ ، القاهرة ١٩٦٢ .

Maxy, C., *Philosophies*, D.P. 1296-1300.

(٦٢)

Dunning : W. A. : *Political Theories*, Book I, 238 Everyman Library 1908.

(٦٣)

وانهيار حكمه فكنا ان هناك من الرذائل ما قد تؤدي الى ازدياده ورفعه (٦٤) .

والأمير الماثل عند مكيا فيلي هو الذي يعتمد على ما يقع تحت سلطانه ، لا تحت سلطان الآخرين . وأن يرهبه الناس حتى يتمكن من تحقيق أهدافه . ومن هنا نرى أن التنظيم السياسي عند مكيا فيلي يميل الى النظام الموناركي أي حكومة الفرد الواحد المتميزة بالقوة والدهاء ، الذي يعتمد في سياسته على أساليب الحكم العملية وفن الحرب ، حتى يمكن القول أن الطابع العملي في سياسته قد طغى على العمق الفلسفي لاهتمامه بالتجربة والملاحظات السياسية والتاريخية جعلته يستن قاعدة لا أخلاقية لتبرير سياسة الحكم أو الأمير ألا وهي « الغاية تبرر الوسيلة » (٦٥) .

لقد أقر مكيا فيلي علنا استخدام القسوة والفرد والقتل أو أية وسيلة أخرى شريطة أن تستخدم جميعا بالقدر الكافي من الذكاء والسرية كي تصل الى غاياتها ، ومن ثم فالحاكم باعتباره خالق الدولة ليس خارج القانون فحسب ، ولكنه خارج الأخلاق أيضا اذا كان القانون يستلها ، وليس من مستوى يحكم به على أفعاله شئ . نجاح وساقله السياسية لتوسيع نطاق قوة دولته واستمرارها (٦٦) ، وبذلك تكون الدولة والقوة وراء القانون السلطة الوحيدة التي تحفظ تماسك المجتمع من أمانة البشر التي تنزع بطبيعتها الى الضلوع . فلا بد من حكم استبدادي يحقق هذه الدولة عن طريق ضرورة استقلال السياسة عن الأخلاق والدين . ومن ثم يعتبر مكيا فيلي رمز السياسة البحتة (٦٧)

The symbol of pure politics

أما ماوتن لوف (٦٨) فقد ظهر في ألمانيا ، وقاد حركته الإصلاحية الدينية ، معارضا ومهاجما بيع صكوك الغفران ، لأنه عمل بعيد كل البعد عن الدين لأن الإيمان يكون عن طريق التلاص وحده وليس عن طريقها . لم يسم حاجة الإنسان الى البابا أو القساوسة ، لأنه يستطيع الحصول على

Machiavelli : The Prince. p. 112.

(٦٤)

(٦٥) نيقولا مكيا فيلي : الأمير ، ترجمة خيرى حماد : الباب الثامن عشر من ١٥٩ .

(٦٦) سبائين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ترجمة د. راشد البراوي .

ص ٤٨١ ، دار الآفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة المباشرة ٧٩ .

Croce, B. : Politics and Morals, p. 44. Pub. :

(٦٧)

J. Allen & Unwin Ltd. London.

(٦٨) مصلح ديني ثلاثي (١٤٨٣ - ١٥٤٦ م) .

الفقران من الرب رأسا دون وساطة ، حيث أن مهمة الأكليروس منحصرة
فى التشهير ومملكة الرب والخلاص (١٩) .

كما طالب لوثر أن تكون السلطة الكنسية فى يد جمعية عامة مكونة
من رجال الدين وغيرهم من المهتمين بالشئون الدينية ، وعدم قصر هذه
السلطة فى يد البابا وحده ، وبذلك فتح الباب فى أحقية كل مواطن فى
أن يكون روحانيا عضوا فى الكنيسة ، وبذلك قضى لوثر على النفوذ
الكنسى بأن جعل رجال الأكليروس موظفين ينظمون الحياة المسيحية دون
امتلاكهم أى استثناء خاص يربطهم بالنظام السياسى أما فيما يتعلق
بالعقيدة ، فكان يرى لوثر أن جميع المسيحيين سواء يسوا ، لأن الانجيل
هو المرجح الوحيد لهم دون الكنيسة ورجالها ومن ثم تكون الحكومات
المدنية عنده ذات طبيعة إلهية ، وإنها ضرورية حيث تستمد سلطتها من
الله ، لأن الانجيل هو رائد المسيحي ومرشده ، أما بالنسبة لقهر المسيحي
فيلزمه رائد آخر هو حاكم مدنى يحقق السلام والنظام ، وبالتالي فواجب
المسيحي وغير المسيحي طاعة الحاكم وتنفيذ أوامره وعدم الخروج عليه
حتى ولو كان مخطئا (٧٠) ، وبذلك يرفض لوثر فكرة الثورة تماما .

ورغم دعوة لوثر الى عدم تسلط رجال الأكليروس وتحكمهم فى
النظام السياسى وجعل المواطنين سواء يسوا ، إلا أنه لم يفل دور الدين
فى الحكم المدنى مما جعل الدولة عنده ذات صبغة دينية وطبيعية إلهية .
كما أن هذه الدعوة أيضا مهدت لمفكرى العصر الحديث الفرصة لتأكيد
فصل السياسة عن الأخلاق والدين .

أما جان بودان (٧١) فقد حاله الانشقاقات الدينية والحروب الدامية
والطولة فى فرنسا مما جعله يفكر فى علاج للموقف ، فنادى بوجود
سلطة عليا فى الدولة المركزية وقوية فوق كل القوى الدخيلة والمتصارعة
وفى مواجهة القوى الخارجية التى تعمل على التفتت الداخلى . وهذه
السلطة العليا تميز الدولة عن سائر التجمعات البشرية الأخرى ولذا يقرر
بودان أن المواطن هو من يخضع لهذه السلطة ، فالسيادة شرط الدولة

(١٩) د . على عبد المولى محمد : الفكر السياسى الغربى ، ص ١٩١ ، دار الجامعات
البحرية علم ١٩٧٥ .

(٧٠) م . س . ص ١٩٣ .

(٧١) مفكر سياسى وقانونى فرنسى (١٥٣٠ - ١٥٩٦ م) من أهم مؤلفاته كتاب « مدونة
كتب عن الجمهورية » .

(٧٢) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٩٤ .

والخضوع للسيادة هو شرط المواطنة (٧٢) ومن ثم كانت دعوته للتسامح الديني بين جميع الفرق الدينية وامكانية السماح بوجود اديان عدة داخل دولة واحدة (٧٣) ، ومن ثم جاء نسق السياسة لتحقيق مبادئ النظام والوحدة والسيادة التي يجب أن تقوم عليها دولة يسودها النظام .

لهذا رأى يودان أن صاحب السلطة أو السيادة هو نائب عن الله في الأرض وصفة النيابة تحتم عليه أن يرمي العدالة الإلهية في حكمه بين جميع المواطنين دون تفرقة ، كما تحتم على الرعايا منحه الطاعة المقدمة ، وبذلك يقر يودان المبدأ الأخلاقي وهو الطاعة من الرعية للحاكم لأنه معقد السيادة التي يضع القوانين ولا يخضع لها بينما لا يشرع القانون الإلهي وإنما يخضع له بمعنى أن القانون الدينيوى يعتمد على إرادة ذلك الحائز على القوة المظنية للدولة - أى الملك أو الحاكم - وعلى ذلك يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون دون أن يرتبط هو بذلك لقانون (٧٤) ومن ثم فنرى يودان يفضل نظام الحكم الموناركي أى حكومة الفرد الواحد وليس من الضروري أن يكون شكل الدولة يتفق مع شكل الحكومة ، حيث يتحدد شكل الدولة طبقاً لعناصر السيادة الموجودة فيها ، ومن ثم فالدولة الديمقراطية قد يكون لها حكومة موناركية مثل بريطانيا فهي دولة ديمقراطية وحكومتها موناركية ممثلة في الملك أو الملكة ، بينما الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها في يد شخص واحد هو رئيس الدولة (٧٥) بمعنى أن يودان قد أقام تصنيفه للدولة على أساس عددي ، فحينما تكون السيادة في يد فرد واحد تكون الدولة موناركية ، أما إذا كانت السيادة في يد أقلية حاكمة تكون الدولة ارسقراطية ؛ أما إذا كانت السيادة في يد الأغلبية فإن الدولة تكون ديمقراطية (٧٦) .

وهنا يمكن القول بأن يودان أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث أبعدنا عن نظرية الحق الإلهي حتى يمكن للحاكم أن يمسوس الرعية رغم اختلاف مذاهبها الدينية حيث أقام سيادته على مبدأ التسامح الديني .

(٧٢) سباين : الكتاب الثالث ، ص ٥٤٩ .

Cooker, F. W. Reading in Political Philosophy, p. 317. (٧٤)

Maxy : Political philosophies : p. 169. (٧٥)

Dunning : Political theories, Book 3, p. 104. (٧٦)

٤ - العصر الحديث

(هوبز - لوك - روسو)

وقد تميزت المرحلة الحديثة بظاهرة القومية Nationalism التي نشأت أيضا بمرور الوقت نتيجة مفهوم الجنسية الذي حل محل الانتماء القبلي أو الديني أو الاقطاعي . وقد ارتبطت ظاهرة القومية بمناصر ومشاعر أخرى جعلت الاقليم وطنًا وتراجعت أمامها الروابط الأخرى شيئا فشيئا بحيث صارت تحتل مركز الضمادة في شئون البشر بالإضافة الى مجموعة الأفكار السياسية والاجتماعية التي ارتبطت بالقومية ولاسيما أفكار العقد الاجتماعي الذي يستتتوله عند كل من هوبز ولوك وروسو فيما بعد .

يعتبر توماس هوبز (٧٧) فيلسوف مادي صرف ، حيث يرجع كل شيء الى المادة والحركة (٧٨) . وتركز السياسة عند هوبز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الانسان تخضع فيه هذه الأعضاء للعقل الذي يحقق لها هذا التوافق ، لذلك فإن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين افراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء الافراد للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم (٧٩) .

ولما كان الانسان عند هوبز هيجيا وشريرا بفطرته ، غير مدني بطبعه ، أغانيا ، فقد رأى أن من مصلحته الشخصية أن يتخلل عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بالآخرين لكي ينعم بالأمن والاستقرار ، وهكذا نشأ العقد الاجتماعي عند هوبز ليقيم مجتمعا يسوده السلام والحب بدلا من حالة الحرب والشقاق التي كانت موجودة قبل هذا المجتمع الجديد الذي نشأ عن نظام يقوم باتفاق جميع الرعايا فيما بينهم على طاعة فرد معين يتولى حكمهم أو مجلس يقوم مقام هذا الحاكم (٨٠) .

(٧٧) توماس هوبز فيلسوف الإنجليزي (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) وأشهر كتبه The

Leviathan . وقد ترجمها كل من الدكتور توفيق الطويل والدكتور علي عبد الحلبي الى « التتبع » أما الدكتور عبد الكريم أحمد فقد ترجمها مجلدا « الملاق » وتفضل ترجمتها الى « الحكم المطلق » كما يرمز اليه التتبع وموضوع الكتاب .

(٧٨) علي عبد الحلبي معجم : تيارات فلبينية جديدة ص ٨٠ دار المعرفة الجامعية علم ١٩٨٤

(٧٩) علي عبد الحلبي معجم : تيارات فلسفية ص ١٠

Hobbes, T. : The Leviathan ch. V-XIII.

(٨٠)

ومن هنا نجد أن المقد الاجتماعي عند هوبز ملزم لأفراد المجتمع وليس الحاكم طرفا في هذا المقد ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في المقد على تحقيق مواده وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية (٨١) ، ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ولا يجوز الاعتراض عليها أو سحب الثقة منها أو عدم طاعتها من قبل أي فرد وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة وبوسائل تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شروء الحالة الطبيعية . بينما الحرية الفردية تكون مقيدة بالقانون حتى لا تعود إلى عصر الغاب ، فهي إذن حرية متحصرة لارتباطها بالقانون ، تمارس من خلاله . من هنا رأى هوبز أن الضيق الفردي في أصله مبدعة للفوضى بل اعتبره أكبر خطر يهدد خير الجماعة ، كما رد هوبز الخيرة والشرية إلى الدولة ممثلة في حاكمها الذي جمع في يده كل السلطات .

كذلك استبعد هوبز السلطة الكنسية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الديني إدارة مطلقة من كل قيد عن طريق التعاقد الاجتماعي المخول من الرعاية نظير الحماية والأمن والاستقرار كما جعل الأخلاق الاجتماعية معتمدة كل الاعتماد على القوانين والنظم الوضعية وبهذا أكد هوبز نسبية الخير والشر بمعنى مزدوج ، منها من ناحية غرض الرغبة والنفع على التعاقب ، ثم أن مرجعها - من ناحية أخرى - إلى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير الحكام ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم .

أما جون لوك (٨٢) فنراه معارضا لتفكير هوبز السياسي والأخلاقي وما نتج عنه ، بل نجد لوك ينكر ديكتاتورية هوبز وما ترتب عليها من تقييد للحرية الفردية لهذا أطلق لوك الحرية الفردية إلى أقصى حد ، بل نادى بحق الثورة للشعب إذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته مؤكدا الحرية أساسا لقيام الدولة المنوط بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان ، وإرجاع المثل العليا إلى التجربة ، ومن ثم فالخير والشر عند لوك هما اللذة والألم أو شبهاهما بهذا الذي يحدث لنا لذة أو يوقع لنا ، وإن تيسر أن هذين يقتصران بالفعل الأخلاقي كنتيجة له تحمل الجزء سواء ثوابا أو عقابا الذي يفرضه القانون الإلهي أو يوجبه قانون الدولة ، أو يحتمه الرأي العام ،

ibid : ch. XX.

(٨١)

(٨٢) توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية - ص ١٤٤ - ١٤٥ .

وبالتالى تكون خيرية الفعل وشرعيته تلقاس بأحد هذه المقاييس او بهما معا
وأخيرا أقواها في هذا الصدد (٨٣) .

ويقدر لوك أن السلطة تخضع للكثرة الغالبة من المواطنين ، وليس
في يد الحاكم المطلق كما ذهب هوبز في عقده الاجتماعى ، حيث يرى لوك
أن الناس لم يتنازلوا عن حريتهم وحقوقهم الطبيعية ، وإنما تنازلوا فقط
عن الجزء الضرورى لحماية أمنهم واستقرارهم ، فإذا انحصرت السلطة
السياسية عن أهدافها أصبح من حق الشعب مقاومتها ، لأن النظام
الأخلاقي دائم وقادر على البقاء بينما الحكومات فهى مجرد عوامل فى هذا
النظام يمكن تغييرها اذا مسّت ذلك النظام الأخلاقي ومن ثم استخدم لوك
عقده الاجتماعى دفاعا عن حق الشعب فى الثورة على الحاكم اذا أساء
الحكم ، وبذلك تكون الدولة عنده نتيجة هذا العقد الاجتماعى المنطوى على
عقد المجتمع وعقد الحكم والناس فيها أى الدولة لا يتنازلون الا عن بعض
حقوقهم الطبيعية المتصلة بوضع القواعد التى يسيّر عليها المجتمع أى
« التشريع ثم تحديد العقوبة التى تقع على الملتئى إلى « القضاء » وأخيرا
تنفيذ العقاب أى التنفيذ » (٨٤) - أما الحقوق الأخرى التى لم يتنازل عنها
الناس ، فتمتثل قيودا على سلطة الحاكم ، اذ ليس له أن يتدخل فيها حيث
تكون مهمة الحاكم هى التشريع والقضاء والتنفيذ ، ومنها انبثق مبدأ فصل
السلطات الذى نادى به فيما بعد منتسكيو .

أذن الدولة عند لوك تكمن فيما توفره لأفراد الشعب من اشباع
وبخاصة فيما يتعلق بحماية حق كل منهم فى المجتمع وبما يملك من حق
الملكية الخاصة ، وحق الحرية الشخصية ، وحق الحياة حيث أنها جميعا
حقوقا صابغة على المجتمع السياسى وليست من صنع المجتمع ، فهى غير
قابلة للتقييد أو الانقضاء ، فليس من حق الحاكم أن يتدخل فى هذه
الحريات ، بل وجبت الدولة فى الواقع حمايتها (٨٥) وبذلك أصبح الفرد
محور كل تنظيم سياسى ، ورجسا المحكومين هو أساس مشروعية
الحكم (٨٦) .

وبهذا نجد العقد الاجتماعى عند لوك عقد أخلاقى الزامى مرتبط برضا
المحكومين عن الحاكم ، فإذا خرج عنه ، ونجبت الثورة وبذلك احتفظ لوك
بحق الثورة الأخلاقى .

(٨٣) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٨٤) دكتور عبد الكريم أسعد : أسس النظم السياسية ، ص ٦٤ .

(٨٥) Lucke, J. : The Second Treaties of Civil Government (٨٥)
Ch. 7, London, 1948.

(٨٦) Ibid : h : Ch. 7. (٨٦)

أما جان جاك روسو (٨٧) فقد اعتبر أن الحالة الطبيعية كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب ما هي إلا سمات للمجتمع المتحضر ، موضحاً بذلك بأن الآداب الظاهرية في المجتمع المدني والرقّة والأدب في المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تختفي وراءها عادات قاسية وأخلاقاً وحشية ويرى أن العلوم والفنون هي المسئولة تاريخياً من ازدهار الكذب وذويع الرياء وانتشار الملئ والخداع ، وأن الانحطاط الخلقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية (٨٨) وينتهي روسو إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوي العلوم والفنون هي العودة إلى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثناياها (٨٩) .

ومن ثم أخذ روسو في البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي كل عضو وأمواله ، فتبني نظرية العقد الاجتماعي لأنها تقيم اللولة على أساس التصرف الإرادي الواعي من جانب الأفراد الذين تضمهم الدولة (٩٠) مؤكداً على أهمية العلاقة المنوطة بين المواطنين بعضهم بعضاً من ناحية وبينهم وبين المجتمع الذي أقاموه بتعاقداتهم معا من ناحية أخرى ، وقد أطلق روسو على هذه العلاقة لفظ « الوطنية » وكان بذلك أول من وضع اللبنة الأولى لمفهوم القومية الحديثة كما تعرفها اليوم (٩١) . هذه العلاقة التي تنشأ عند عقد ميثاق بين الأفراد بمعنى إرادتهم الواعية الذي يوجد ذلك التنظيم السياسي الذي يعرف باسم « الدولة » ، وبذلك انتقل معقد السيادة السياسية في الدولة إلى الشعب ، ومن هنا يتكون مبدأ السيادة الشعبية المطلقة الذي يلووه روسو في مفهوم الإرادة العامة التي تنبثق عن المجموع والتي تعتبر مصدر كل سلطة في المجتمع ، ويشترك في تكوين هذه الإرادة العامة كل أفراد المجتمع بلا استثناء على قديم المساواة الكاملة ، حيث أن هذه الإرادة العامة لا يجوز تقسيمها وفقاً للمركز الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي كذلك لا تقبل الإنابة ، لأن المشاركة الإيجابية من جانب كل فرد هي الضمان الرئيسي لسلامة البناء الاجتماعي (٩٢) .

(٨٧) فيلسوف سويسري فرنسي (١٧١٢ - ١٧٧٨) من أهم مؤلفاته العقد الاجتماعي .

(٨٨) د . علي عبد الحفيظ سعيد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٢٦٦ .

(٨٩) م . س : ص ٢٦٦ .

(٩٠) Rousseau, J. J. : The Social Contract I ch. XI, P. 14. (٩١) Everyman's Library, London, 1938.

(٩١) هانز كون : فكرة القومية ، ص ٢٦٦ .

(٩٢) Rousseau : The Social Contract III, ch. I, p. 50.

ثانيا : الفترة المعاصرة

(هيجل - كروتشي - راسل)

تمهيد :

بصفة أن عرضنا لتطور الفكر السياسي ومدى صلته بالأخلاق بدءا من البذور الأولى للفكر السياسي والأخلاقي ومرورا بالمصر القديم ، وما تلاه من عصور حتى العصر الحديث ، نرى استكمالا لهذا الفصل أن نعرض للفترة المعاصرة التي هي مدار بحثنا . هذه الفترة المعاصرة التي تحدثت بظهور فلسفة هيجل (١٧) المثالية وما تبعها من فلسفات أخرى في مجال الفكر الانساني عامة ، وبخاصة الفكر السياسي ومدى ارتباطه بالأخلاق في حياتنا المعاصرة .

لقد كان لهيجل تأثيره الواضح في نشأة ثلاث تيارات بعضها ايجابي والبعض الآخر سلبي في الفكر السياسي مع ما تقتضيه هذه المواقف من مضامين أخلاقية .

أما التيار الأول فهو التيار الأمين على مثالية هيجل ، ويمثل في مثالية القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين عند كروتشي في إيطاليا وبوزانكيث وجرين ويرادل في إنجلترا . وقد نبع عن التيار الأول رافد سياسي خطير وهو ما يمثل في فسادة تيار الحكم المطلق المعاصر Totalitarianism وقد ظهر في صورة النازية والفاشستية وحكومة فرانكو في أسبانيا ، وأشبه هذا النظام في تركيا وغيرها من دول الحكم المطلق .

أما التيار الثاني فهو التيار الماركسي الذي تمثل في صورة دولة البروليتاريا والجمهوريات الشعبية التي ظهرت في أوروبا الشرقية ، أي في إطار دول الميثاق الشيوعي وحلف وارسو ، بالإضافة الى الصين الشعبية وفيتنام وكوريا الشمالية في الشرق الأقصى ، وكوبا وبعض دول أمريكا اللاتينية والوسطى ، وستتكمّل - بإذن الله - بالتفصيل عن النظام السياسي وسلطة الدولة عند الماركسية ، وصلة السياسة بالأخلاق عندهم في باب لاحق .

(١٧) جورج فلهلم فريدريك هيجل فيلسوف ألماني (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) .

لما التيار الثالث فهو تيار منبسط في رد الوجودية على الهيكلية ، فقد كان للتزمت الذي بدأ واضحا في قوام فلسفة هيجل أثر في نشأة تيارات معارضة تتمرد وتثور على الوجود الهيكل الذي رأت فيه اهدارا لمعنى الوجود الحق ، ونوعا من الاسر للانسان وادائه في ظل وجود مطبق عليه ، لا أثر فيه الحرية أو الانطلاق كنتيجة لارتباطه بفكرة الماهية . وهكذا انبثقت فكرة الوجودية الحرة كنتيجة لنقد الوجود الماهوي أي ذلك الوجود الذي تنقلبه الماهية وتعلو عليه ، والتي أدت الى نشأة المثالية ودعوى الحكم المطلق .

فالوجودية المعاصرة في نشأتها الأولى حتى نهاية مرحلة ضياع الانسان عند سارتر آذن هي رد فعل منبسط للفلسفة الجدلية الماهوية التي تمثلت في مذهب هيجل .

ولمنا تسائل عما اذا كان يوجد فكر سياسي وأخلاقي ينبع من موقف الوجودية على هذه الصورة الأولية التي أشرنا اليها ؟ وقد احتساج هذا الموضوع الجديد الى بحث قائم بذاته وذلك أننا لسنا أمام بناء وجودي واحد ، فثمة وجودية مؤمنة ، وأخرى ملحدة . ولما كانت الوجودية المؤمنة لابد أن تنبثق عنها مواقف سياسية حيوية وأخرى سلوكية أخلاقية في الدين المعاش ، لهذا فإن البحث في هذا الموضوع انما يتصل عن قريب بما سنعرض له من مواقف ليبرالية في السياسة والأخلاق .

أما الوجودية الملحدة ، ولاسيما عند سارتر ، فإننا نواجه فيها بموقفين ، الأول منهما يتمثل في اتجاه سارتر نحو الحرية غير المقيدة أو الملتزمة ، وذلك قبل تحريره لكتاب « نقد الفعل الجيد » حيث نجد أن الوجودية عند سارتر تبدو وكأنها موقف لا يتطلب بالضرورة أي نوع من الالتزام الأخلاقي ، وربما كان ينطبق هذا على الالتزام السياسي أيضا . ولكننا نفاجئ بأن سارتر نفسه يعلن تمسكه ، بل وتبريره للالتزام السياسي في ظل الماركسية التي اتخذها عقيدة سياسية له دون تبند من المنطق أو المذهب ، فالموقف الأول إذن انما يدل على انتفاء قيام أخلاق وجودية ، ويتصور الحال على هذا النحو - الكلام عن الوجدان الأخلاقي والضمير الأخلاقي والوازع الأخلاقي ، والقيم الأخلاقية بصفة عامة - إذ لا مجال لوجود ما يسمح من اعتبار هذه القيم في ظل الوجودية . في مرحلتها المبكرة عند سارتر ، وهي مرحلة ضياع الانسان ، ولكننا لانلبث ان نفاجئ بتحول خطير في وجودية سارتر بصورتها الأولى الى موقف جديد آخر : فمن ضياع للانسان الذي منحه حرية مطلقة لا التزام فيها الى تمسك بالالتزام الأخلاقي واعتراف بالقيم وشعور بالمسؤولية الأخلاقية

والاجتماعية ، وخضوع للأنا الاجتماعية أى اطاعة القوانين والعرف والتقاليد الاجتماعية إذ أنه واجب يشعر به الإنسان فى نظر سارتر فى مجتمعات انسانية مستقبلية ، يسود فيها القانون ، ويشعر معها المرء انه حينما يطبق القانون ويلتزم بالمسئولية مسئولية اخلاقية واجتماعية ، انما يتطابق مع حريته الفردية ، ولن يكون ثمة تعارض بين الحرية الفردية والالتزام الاجتماعى الذى يكون فى هذه الحالة التزاما نابعا من الذات ، كما هو امر اجتماعى نابعا من « النص » .

وهكذا نرى أن سارتر قد عاد ثانية الى المجتمع الذى تمثل لديه فى مرحلة الوجودية الأولى فى صورة « الغير » *L'autrui* ، الذى هو جسيم لا يطاق أو هو كالمسقوط فى الهاوية أى فى قبضة المجتمع .

الأمر الذى لاشك فيه أن التحول الخطير عند سارتر مما يشكل موقفا ايجابيا بالنسبة للموقف الاخلاقى بصفة عامة ، وعلى هذا النحو ، يصبح هذا التيار الثالث المعارض للهيجلية الذى بدأ معارضته الفيلسوف الدينباركى سورين كيركيارد بقولته المشهورة عن مذهب هيجل بأنه منھب يقضى على الوجود ، ولا يقيم أى بناء انطولوجى ، ويصبح هذا الموقف موقفا ايجابيا بالنسبة لوجهة نظر الاخلاقى .

من هذا التمهيد ، تبين لنا مدى تأثير هيجل فى الفكر السياسى والاخلاقى بل كانت فلسفة هيجل هى المحور الذى دارت حوله معظم المذاهب السياسية التى شهدتها القرن التاسع عشر الميلادى ، كما انبعثت منه سياسات القرن الحال - الفترة المعاصرة - فلقد جاءت الليبرالية - التى نعرض لها تفصيلا باذن الله فى الفصل الرابع - لكى تمثل رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التى نادى بها هيجل ، بينما كان الديالكتيك الهيجلى له تأثيره على الماركسية التى سبتناولها فيما بعد ان شاء الله فى الفصل الخامس من هذا البحث .

فلكى نعرف الدولة عند هيجل ومدى ارتباطها بالأخلاق ، نرى أن تلم فى عياله مسيرة عن الديالكتيك الهيجلى *Dialectic* أى الجدول الذى يتميز به هيجل مبسدا كل الحركات والنشاطات التى توجد فى الواقع (٩٤) ويتكون هذا الجدول الهيجلى من الفكرة *Thesis* والقيض *Antithesis* أى نقيض الفكرة ذاتها ثم المركب منها *Synthesis* . أى المركب من الفكرة ونقيضها (٩٥) . لهذا كان المنطق الهيجلى يقوم على

(٩٤) Russell, B. A History of Western Philosophy ch 22, p. 780.

Findly, J. W. : Hegel, A Re-examination ch. 3, p. 63.

الجدل الذي يبنى حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ،
ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، وبهذا التعريف
يبعد عن دائرة الجدل السوفسطائي الذي كان يعتمد على براعة المجادل .

لقد رأى هيجل أن الأسرة تقوم على مبدأ المسؤولية والتعاون بين
أعضائها ، ومهمة رب الأسرة في كفاية وتربية أبنائه حتى بلوغ سن
الرشد (٩٦) وتعتبر الأسرة هي اللحظة الإيجابية في المنهج الجدلي
الهيجلي حين يترك الأبناء الأسرة ويعتمدون على أنفسهم في شق طريق
الحياة في المجتمع ، لن يجدوا وحدة الأسرة وتعاونها مبدأ الحياة
الاجتماعية ، وإنما سيجدون التنازع والتنافس هما المبدأ السائد (٩٧)
وهذه هي اللحظة السلبية في تطور النظم الاجتماعية . ولكن الانسجام
يحدث حين تشمل الدولة الأسرة والمجتمع بالتنظيم والتدبير ، وتجمع في
كل منسجم المبادئ التي تقوم عليها الأسرة والمجتمع معا ، فقيام الدولة
هي التي يكفل لرعاياها الحياة الطيبة عن طريق مسئوليتها عنهم من ناحية
وتوجيه تنافسهم توجيها سليما مثمرا من ناحية أخرى . وهذه هي لحظة
التركيب والتأليف في الديالكتيك الهيجلي ويقول رايت في ذلك (٩٨)
أن الأسرة هي المؤسسة الأولى ، وهي ليست جنسية ولا ثقافية وإنما هي
وحدة أخلاقية ، وتقوم على دعائم ثلاث وهي الزواج والملكية وتعليم الأطفال
ورعايتهم ، أما المجتمع المدني يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في
الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ، بينما تقوم الدولة على
الفكرة المركبة والوحدة الأمنى للأسرة والمجتمع المدني فهي - أي
الدولة - غايتها وحقيقتها ، كما تمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية وبذلك
أعطى هيجل « الدولة » مكانة أسنى من الفرد .

ويسير هذا التطور باستمرار من الجزء إلى الكل ، ولكنه يقف عند
قيام الدولة القومية ، إذ يرى هيجل أن الدولة القومية هي غاية التطور ،
ولذا ينكر قيام الدولة العالمية ، وكل محاولة لاقامة هيئات دولية عن طريق
التحالف أو الاتحاد . فروح العالم لا تعتبر عن نفسها إلا عن طريق قيام
الدولة القومية . إذ في صراع الدول القومية بعضها مع بعض تتكشف

Hegel : Philosophy of Right (ch. "The Family"). (٩٦)

Ibid : (ch. Civil Society"). (٩٧)

Wright, E. H. : A history of modern philosophy. ch. XLX (٩٨)
pp. 342-343.

روح العالم على مر التاريخ في سيادة الدولة الغالبة على المغلوبة وفرض حضارتها تبعاً لذلك (٩٩).

ومن هذا يخلص هيجل إلى أن سيادة الدولة لها جانبان : جانب داخلي يتمثل في فرض سلطتها المطلقة على جميع رعاياها ، أما الجانب الخارجي يقوم على استقلالها لتحقيق ذاتيتها إزاء غيرها من الدول ، ولكي تحافظ الدولة على استقلالها واستمرار وجودها ، جعل هيجل الحرب ضرورة في حياة الدولة لاقرار الشئون العالمية ، ولحل المشاكل بين الأمم ، وأيضاً لاييجاد مجالاً لنشاطها في الخارج (١٠٠) .

كما يرى هيجل أن الدولة لتصبح سلطية الكيان وقوية البنين ، الا اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع صالحها المشترك ، ومن ثم فقد رأى أنه ينبغي على الارادات الفردية أن تعمل داخل نطاقها اذ أنها هي وحدة الإرادة العامة مع الإرادة الفردية (١٠١) ومن ثم وجب على الأفراد أن يضعوا بأنفسهم من أجل الحفاظ على استقلال الدولة وتأمين سيادتها من أي خطر لأنها - أي سيادة الدولة - هي المبدأ الأسمى الذي تقوم عليه صلاتها مع الدول الأخرى والدول في صلاتها بعضها ببعض تعتبر في حالة الطبيعة ، ولا يحسم النزاع بينها سوى الحرب .

أما نظرية هيجل الأخلاقية فقد تمثلت في الحرية وعلاقتها بالسلطة . واعتقد أن الحرية يجب أن تفهم كظاهرة اجتماعية ، أي كخاصية للنظام الاجتماعي الذي ينبثق خلال التطور الأخلاقي ، أنها مكانة تضيء على الفرد عن طريق الأنظمة القانونية والأخلاقية التي يساندها المجتمع ، أكثر منها صفة يملكها الفرد ، ونتيجة لذلك لا يمكن جعلها مساوية للإرادة الذاتية أو اتباع الميول الشخصية والأحرى أن الحرية تنحصر في تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء العمل الذي له أهمية من وجهة نظر المجتمع ، أو تنحصر على حد قول ف. ه. برادلي في إيجاد « مركزي وواجباته » (١٠٢) وهذه هي التي تضيء قيمة أخلاقية على الميل ، إذ لا يمكن الدفاع من الناحية الأخلاقية عن أي حق في

Ibid, (ch. "World History").

(٩٩)

Ibid : p. 212.

(١٠٠)

(١٠١) دكتور محمد عبد العزيز : فلسفة السياسة عند الألمان : الفصل الخامس من ٦٥ اسكتلندية عام ١٩٧١ . طبعة م . ك اسكتلندية .

(١٠٢) ج . ميانين : تطور الفكر السياسي : ترجمة على إبراهيم السيد : الكتاب الرابع من ٨٧٣ .

الحرية أو السعادة إلا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العام وتسدنهما الإرادة العامة - فحقوق الفرد وحرياته هي التي تطابق الواجبات التي تفرضها مكانته في المجتمع - وحتى السعادة الشخصية تتطلب الكرامة التي تملن المكانة الاجتماعية والشعور بأن للمرء نصيباً في عمل له قيمة من وجهة نظر المجتمع ، ومن ثم أمكن لهيجل أن يؤلف بين الحق الشخصي والواجب العام على وجه أكمل مما كان ممكناً في مجتمع يقوم على العبودية . فالنفس أحرار في الدولة الحديثة ، ويستطيعون في انشاء خلعهم أيها أن يتصوروا أسوأ شكل من تحقيق الذات - وفي الدولة تحل « حرية » المواطن « الحقيقية » محل الحرية السلبية التي تنسب بها الإرادة الذاتية (١٠٣) .

ومن ثم كان الفرد عند هيجل كائناً تحركه دوافعه الأنانية ولا دخل للواقع الاجتماعية بينما اعتبر المجتمع بمثابة توازن بين هذه الاتجاهات الأخلاقية - أما الدولة عنده هي التي لاتسمح بهذه الغرض لأنها المامل الأخلاقي الوحيد حقاً في العملية الاجتماعية بأسرها ، وبالتالي ينبغي أن تكون الدولة مطلقة لأنها وحدها هي التي تتجسد فيها القيم الأخلاقية ، ويستتبع ذلك أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأدبية والحرية إلا عندما يكرس نفسه لخدمة الدولة (١٠٤) ولذلك مجد هيجل البطل أو الزعيم باعتباره أداة روح العالم التي تختلها لتحقيق أهدافها نحو التقدم عبر التاريخ (١٠٥) . لأن الزعيم أو البطل هو الذي يؤسس دولة من الدول لأن مصلحة العقل المطلقة تقوم على انشاء هذا الكل الأخلاقي أي الدولة . ومن ثم فقد يغفر للزعيم كل مايلبسائنا من الناحية الأخلاقية العادية أو من الناحية السيكولوجية ، إذ أن ميزة انشاءه للدولة أو تغييره لها يبرر سلوكه مهما كان فظاً غليظاً أو قاسياً ، ويهدف بذلك هيجل إلى الفصل بين السياسة والأخلاق العادية ، والعمل على ربط السياسة بالأخلاق الاجتماعية التي هي أخلاقيات الدولة ، لأن الفرد الذي يحمل رسالة العالم التاريخية - البطل أو الزعيم - إنما يمثل مبدأ عاماً غير المبدأ الذي يعتمد عليه « دوام الشعب والدولة » (١٠٦) . هذا المبدأ العام يتمثل في التشير التاريخي الذي يحدث بين القوى الجديدة وبين النظام القائم الذي ينتهي قويضه على يد الزعيم أو البطل .

(١٠٣) سبين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الرابع ص ٨٧٣ .

(١٠٤) م . ص . ص ٨٧٤ .

(١٠٥) أحمد أمين وذكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٦ .

(١٠٦) دكتور محمد عبد اللز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان ص ٦٨ - ٦٩ .

وقضارى القول أن دولة هيجل هي تجسيد السلطة السياسية كسلطة مطلقة تبعد القوة وتمن الحرب ، وتخضع الفرد ، كما أنها فوق متناول القانون بل هي فوق أى نقد أخلاقى باعتبارها مثل أعلى توفى عندها التاريخ لأنها تجسيد للمطلق وللخبرة الاجتماعية والالهوية ، مما جعل فلسفته السياسية والأخلاقية تنسم بالمنصرية لتمجيده القومية الألمانية التى تضطلع بدور هام تجاه العالم حيث يقول هيجل : « لقد مرت الدولة بأربعة مراحل : الأولى مرحلة العالم الشرقى وتنسم بالروح الغيبية والسحرية لى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها ، والثانية مرحلة العالم الأغريقى وتنسم بوجود الآلهة ، والثالثة مرحلة العالم الرومانى التى تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة ، أما الرابعة مرحلة العالم الألمانى التى تصبح فيه الروح حقيقة مطلقة ، وهنا تمثل الروح الألمانية روح العالم الجديد ، مقررًا أن التاريخ يبدأ من الامبراطورية الصينية وينتهى عند الدولة الألمانية » (١٠٧) .

فالدولة القومية عنده هيجل ليست وسيلة ولكنها غاية ، حيث أنها المثل الأعلى العقل للطور ، والمصدر الروحى الحقيقى فى الحضارة ، وبهذا الشكل تستخفم أو ربما - من الناحية الميتافيزيقية - تخلق مجتمعا مدنيا لتحقيق أهدافها الخاصة .

أما بنديكتو كروتشى (١٠٨) فهو من أبرز الهيجليين الطالبين المرتبط بالفلسفة الهيجلية ، كما يمد من أكثر الخصوم الفلسفيين للفاشية تصميما لأنه لم يتخدد بالهيجلية الفاشية التى قلمها جيوفانى جنتيل الى موسوليني بعد أن زعمت نظرية الفاشية الإيطالية أنها نظرية فى الدولة وتفوقها وقداستها وشمولها الكلى (١٠٩) مما جعل كروتشى يقدم مفهومه عن الدولة معارضا الفاشية الإيطالية .

نرى كروتشى ينظر الى الدولة باعتبارها الحكم القومى الى حد بعيد ، ك مفهوم مستمر من مجموع الدول المحلية والعالمية ولذا نجده عنصرا يناقش موضوع « التحررية » ، لايمتبرها عقيدة جائزة وفى هذا يقول : « ليست المشكلة فى كيفية أن تكون متحررا أو محافظا ، أو اشتراكيا ، أو متطرفا ،

Hegel : The Philosophy of History : Part I, p. 116. (١٠٧)
Part 4, p. 341.

(١٠٨) مفكر ومؤرخ سياسى ايطالى (١٨٦ - ١٩٥٢) أهم مؤلفاته السياسة والأخلاق .. للادوية التاريخية والاقتصاد الماركسى .

(١٠٩) سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب ص ١١٥٩ ، ص ١١٦١ .

وانما في كيفية أن تعمل بطريقة مناسبة للواقع الذي لا يعتبر متطرفا ،
ولا اشتراكيا ، ولا محافظا ، ولا متحررا (١١٠) .

ويستتر كروتشي قائلا : « يصبح كل شيء في العمل السياسي ،
وسيلة سياسية ومحتويا على الأخلاق والدين من جهة ما ، بمعنى أنه يحتوي
على مثل أخلاقية ودينية . وعواطف وأحاسيس وأعراف وعادات وقوانين .
وهذا الموقف الأول معطيا في كل حالة : الأشخاص الذين تضطر الى
التعامل معهم ، دائما هم أنفسهم من حيث أفكارهم ومثلهم وتميزاتهم ،
ونزعاتهم الخيرة أو الشريرة ، فضائلهم ومساوئهم التي تزودنا بالمادة التي
ينبغي أن تعمل بها أو في نطاقها ، حيث لا يوجد بديل عنها اطلاقا كمادة
صالحة جدا . وذلك من أجل الاتفاق مع أشخاص في عمل مشترك أو عام ،
أو من أجل استمالتهم لانجاز اتفاق ما ، فانه من الضروري ارضاء أوهامهم ،
ومداينة أباطيلهم ، والاستعانة بمعتقداتهم الأكثر خرافة وسداجة - مثل
معجزة سان جينارو - أو مناشدة أفكارهم المفهومة ضمنا بسطحية بالغة -
مثل المساواة والحرية والأخاء ، والأخرى المسماة « بمبادئ القرنين
الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي » التي هي في الواقع حقائق عاطفية
نبيلة مهما تكن قيمتها النظرية - ومن ثم سيكون من الأفضل تبني هذه
الوسائل ، مع الأخذ في الاعتبار بعلم الاصطدام بها ، لأن شكل كل
نشاط انساني - يتجلى للعيان ، أنه يستمد قوته من كل الأنشطة الأخرى ،
التي يخضعها ويجعل نتاجها ملكا خاصا به في شكله الجديد من النشاط
الانساني ، تماما مثلما يحدث للشاعر الذي يرى الحياة مروعة بعمل غير
أخلاقي ، فانه يستخدم أفكارا وعواطف ، أفراحا وأتراحا ، خيرا وشرًا ،
ويضعها جميعا كمادة لشعره ويحولها كلها الى صور مجنحة محلقة » (١١١) .

كما يضيف كروتشي سببا آخر الى ما سبق ، ينبغي ألا نصلطم به -
مثلما نرى الشعر النقي لا يبلو ولا يبعد فكرة ونقدا وعلمنا عن الروح وعن
العالم ولكنه ، يقينا ، يصوغها ويجمعها من أجلها أي من أجل الروح
والعالم - هو أن السياسة كذلك تماما ، فانها - أي السياسة النقية
والصالحة - لا تهتم ، وانما تنتج أخلاقا تجد فيها كمالها وتعبيرها
الأسمي .

ويرى كروتشي أنه لا يوجد - في عالم الواقع - مجال للنشاط
السياسي أو مجال للنشاط الاقتصادي أن يقف كل منهما مستقلا بذاته ،

Croce, B. : Politics and Morals : h. IP. p. 20-21. (١١٠)

Ibid : ch. I, pp. 20-21. (١١١)

ومتغلقا على نفسه ، ومعزولا عن الروح ، وانما توجد عملية النشاط
الروحي التي تصالج فيها ما يكون ناقما ومتحولا باستمرار الى ما هو
أخلاقي .

ومن هنا تتضمن الروح الأخلاقية في السياسة المقدمة المنطقية
لنشاطها وكذلك هي أدواتها ، وإذا جاز التعبير فهي - مثل الجسم - أي
السياسة التي تمتلئ بنشاط متجدد وتخضع لارادتها الخاصة ، حيث
لا توجد أخلاقية ، مالم تؤسس أولا حياة سياسية واقتصادية ، تماما
كالقدماء الذين اعتادوا القول بأن أولا « الحياة » ثم بعد ذلك « حياة
خيرة وطيبة » . بينما على الجانب الآخر لا يمكن أن توجد حياة أخلاقية
بلون حياة سياسية واقتصادية معا ، تماما مثل روح لا يمكن أن توجد
التنفيذ العلى ، بابتساعه الأسلوب السياسي ، وبقبوله منطق
السياسة (١١٢) .

مما تقدم ، يرى كروتشي أهمية السياسة لتحقيق الهدف الأخلاقي ،
ثم فلابد من وجود الحياة السياسية والاقتصادية أولا ، ويستتبعها بعد
ذلك الحياة الأخلاقية التي تخضع كل من الحياتين السياسية والاقتصادية
باعتبار أن الروح الأخلاقية هي روح النشاط المتجدد لهما . كما أن الفرد
الأخلاقي لا يستطيع ممارسة أخلاقه بطريقة عملية الا من خلال اتباعه
الأسلوب السياسي وقبوله منطق السياسة . ويؤكد هذا القول ما يردده
كروتشي قائلا « ان البروتستانتية لم تكن هي التي ساهمت في احياء
المودة والاخلاص ، وانما اضطرت منذ البداية أن تتبنى المناهج السياسية
من خصومها المسيوعيين لتحقيق هدفها » (١١٣) .

وعنما نتكلم عن مجالات علم الأخلاق ، فينبغي أن نترك خلفنا مجال
السياسة حيث لم تعد مسألة التجربة الانسانية والأخلاقية ضرورة
وأساسية للسياسي المحترف والعاقل . وكما يقال عندما تكون الحياة
العايشة ، حياة أخلاقية ، فلابد أن تكون السياسة وسيلة وليست
غاية (١١٤) . ومن ثم فإن الرجل الأخلاقي الى جانب تعليمه الأخلاقي
لا بد له من أن يتعلم تعليميا سياسيا من أجل رعاية واستخدام الفضائل
التي تسمى على نحو ملائم أكثر بالفضائل العملية كالتبصر والحكمة
والصبر والشجاعة .

Ibid : ch. I, pp. 21-22.

(١١٢)

Ibid : ch. I, p. 22.

(١١٣)

Ibid : ch. I, p. 24.

(١١٤)

وتأخذ كلمة « الدولة » - عنه اقامة السياسة على موقف أخلاقي - معنى جديدا ، حيث لم تعد تعنى علاقة نفعية بسيطة المؤلفة من قوة وموافقة مشتركة ، ومن سلطة وحرية ، ولكنها - أى الدولة - التجسيد المرتبط بروح المجتمع الانساني ، ومن ثم فهى دولة أخلاقية ، وفى الواقع أنها تسمى أيضا دولة ذات حضارة وثقافة (١١٥) .

وبجانب كلمة الدولة ، نجد كلمتى « السلطة والسيادة » تأخذان معنى جديدا متمثلا فى سلطة وسيادة الواجب ، وفى سلطة وسيادة المثل الأعلى الأخلاقى ، وكذلك الدولة بالنسبة لكلمة الحرية التى - هى بقدر ما تكون حرية أخلاقية - لا تستطيع مساعدة كائن ما ، ونفس الشيء بالنسبة لهذا الواجب وبهذا المثل الأعلى - وأيضا الدولة بالنسبة لكلمة القبول - أى الموافقة - التى هى استحسان وولاء أخلاقيان للقوة ، فقط لقوة الخير حتى لا يكون هذا القبول تقريبا قسريا ، وانما يصبح كاملا وتاما عندما يحل الحب محل الخوف أو عندما يوضح « القبول » أى الموافقة فى نصوص دينية فيكون هناك انتقال من « قانون » الى « فضيلة » .

كذلك تأخذ كلمة المساواة معنى جديدا ، فلم تعد تعنى مساواة حسائية ، وانما تعنى مساواة مسيحية أمام الله تعالى (*) ، لأن عبده جميعا - فقراء وأغنياء - مساواة تتمثل فى شعورنا بانسانيتنا المشتركة وبحقوقنا العامة ، وبسبب هذه الصورة المميزة لم تسمح الدولة الأخلاقية بصورة أخرى من الاتحاد تلوها أو بجانبها على السواء ، بل توجب اخضاعها جميعا أو عدم الاعتراف بها والعمل على الغائها . ولما كانت الكنيسة هى المهيمنة وهى أيضا كانت الخصم المناوئ للدولة ، اعتبرت الكنيسة هى الدولة الأخلاقية الحقيقية ، وعندما احتدم الصراع بين الدولة الزمنية والكنيسة ، فلم يتوقف هذا الصراع حتى استمالت الكنيسة الى جانبها باعتبارها الكنيسة الحقيقية الوحيدة الممثلة والمعبرة عن المتطلبات الأخلاقية الكاملة تماما (١١٦) .

ويقول كروتشى من وجهة النظر هذه التى ذكرناها آنفا بدأ تمجيد الدولة عند هيجل أثناء فترة الفلسفة الألمانية التقليدية ، وقد سار على دربها سبافتنا وآخرون فى إيطاليا ، ولايزال رجح صدها فى مدارس كثيرة حتى الآن ، بحيث كانت الدولة مفهومة ومتصورة بأنها مثل الحياة الأخلاقية تماما .

Ibid : ch. I, p. 24.

(١١٥)

(*) مساواة مسيحية كما جاءت بالنص وترجمتها حرقيا ، والفضل ترجمتها مساواة دينية لأن الأديان المساوية تقرر للمساواة للجميع فقراء وأغنياء لانهم مبيد الله .

Ibid : ch. I, p. 25.

(١١٦)

أى الدولة هى الشيء المألوس الوحيد الذى يرتبط بالحياة الأخلاقية ، فاتبعنا ما ينبغى أن نقام عليه من السمو والمثل العليا ، حيث وضع كائلا القانون الأخلاقى الذى ينبغى أن يصبح موضوعا له نفس التقدير والاحترام والتبجيل . ويقرر كروتشى خطأ أولئك النظرين أو المتنظرين لأنهم فهموا الحياة الأخلاقية فى شكل غير ملائم لها ، أى فى شكل حياة سياسية وشكل الدولة بحسب سياسى (١١٧) .

ولكن الحياة الأخلاقية نجدها تحتضن الحكام وخصومهم معا ، وكذلك تختص المحافظين والنوار معا ، وربما الآخرون أفضل من سابقيهم ، لأنهم يفتحون أبواب المستقبل ، ويطلبون التقدم للمجتمع الإنسانى . كما نلمس فى الحياة الأخلاقية أنها لا تجرم ولا تدن أحد سوى أولئك الذين لم يرتفعوا بأنفسهم الى مستواها ، ولكنها تمدح أولئك الذين تنبذهم الحكومات وتطردهم خارج البلاد ، ولهذا تعجب بهم وتمجدهم وتقدهم باعتبارهم شهداء الحكمة والمبدأ . وكذلك فى الحياة الأخلاقية يستطيع كل فرد ذى ارادة خيرة يخدم بطريقته الخاصة قضيتى الثقافة والتقدم .

ولذا نرى عندما تكون « الفضيلة » معبرة كأنها الدولة الأخلاقية ، فإن الأخيرة تكون متطابقة مع الدولة السياسية ، أو ببساطة تكون متطابقة مع « الدولة » وبهذا نصل الى المفهوم - الذى يعترض عليه المتنظرون من تلك المدرسة - القائل بأن الفضيلة المموسة هى التى تقع تماما عند أولئك الذين يحكمون - أثناء حكمهم - يعتبرون خصومهم ، أعداء الفضيلة يستحقون فعلا ، ليس فقط للعقاب بالجزاء القانونى أو بدونه ، ولكن يستحقون أيضا أقصى عقوبة أخلاقية ، لدرجة أنه يمكن القول عنها أنها « مفهوم حكومى » عن الأخلاق أو الفضيلة ، وأول مظهر يعبر عنه هو أن له تبرير معين بصدد هذا الجدل ضد النزعة الخيالية عن الأرواح الجميلة والجنسية وافتراضها وغموضها التى شعر بها هيكل بأنه منساقا بنفسه إليها ، ومن ثم ظن هيكل أن الجدل يتيح فرصة لمدح المواطن الصالح والثناء عليه بالاضافة الى ذلك المبقرى والبطل ، حتى لو لم يستطيع هذا التصور أن يكون مبررا ، فإنه يستطيع هذا التصور أن يكون مقسرا بوجهة نظر هيكل المحافظة الذاتية وبإخلاصه لآحياء الدولة البروسية ، ولكن لانستطيع أن نفهم كيف يستطيع هذا التصور أن يكون الموضوع حتى الآن الذى له مثل هذا التأيد الكبير من جانب مؤلفى هذه المدرسة الذين يبدون أنهم قد أصبحوا ثملين ومفرقين فى النشوة أمام

الصورة المهيبة والجليلة عن الدولة (١١٨) ونجد كروتشي يعلق على هذا قائلا « وبالرغم من هذه الأمجاد والانفعالات الديوينسوسى المنصب على الدولة أو الحكومة ، إلا أنه ينبغي علينا أن نؤكد أن الدولة هي الموجودة في الواقع باعتبارها شكل أساسى ومحدد من الحياة العملية فى كل جزء فيها تنبثق الحياة الأخلاقية وتفيض عليها باسطة ومعطية روافد خصبة ومثمرة لدرجة أنها مؤثرة فى تشكيل وإعادة تكوين الحياة السياسية ذاتها والدول كذلك بصفة مستمرة ، بمعنى أن الحياة الأخلاقية تجبرها وتضمها - الحياة السياسية والدول - لتجديدها نفسها وفقا للاحتياجات والتطلعات التى تحدثها الحياة السياسية (١١٩) » .

ونلخص من هذا العرض لوجهة نظر كروتشي عن الأخلاق والدولة عبر التاريخ ، نراه يقرر أولا الدولة وبمدها تأتى الحياة الأخلاقية باعتبار الدولة شكل أولى ومحدد من الحياة العملية الموجودة فى الواقع ، حيث تنبثق فى اجراء الدولة الحياة الأخلاقية ، وذلك لأن الدولة هي الوعاء الذى تتشكل فيه كل الأنشطة العملية متوافقة ومتطابقة مع الحياة الأخلاقية المنبثقة عنها .

أما راسل (١٢٠) فنرى دولته تقوم على القوة دون الدافع الاقتصادى، حيث أن الواقع الأساسى عند الانسان ليس هو الكسب المادى كما يقول الاقتصاديون ، ولكنه الشغف بالقوة هو السبب فى التصرفات الهامة فى المشئون الاجتماعية (١٢١) ، ومن ثم تكون القوة فى المجتمعات مختلفة من عدة وجوه ، فهناك اختلاف من ناحية « كم القوة » الذى تتمتع به المنظمات والأفراد .

وزيادة التنظيم فى الحاضر قد أعطى الدولة مزيدا من القوة من ناحية كلها ، فإن الحكم العسكرية المطلق يختلف عن حكم رجال الدين أو حكم القلة الموسرة ، كذلك فىما يتعلق بالقوة تختلف المجتمعات باختلاف وسائل القوة (١٢٢) .

Ibid : ch. I, p. 37.

(١١٨)

Ibid : ch. I p. 37.

(١١٩)

(١٢٠) برتراند راسل فيلسوف انجليزى ماصر (١٨٧٢ - ١٩٧٠ م) له عدة مؤلفات هامة نذكر منها : « القوة تحليل اجتماعى جديد » .

(١٢١) انظر « نظرية الدولة عند برتراند راسل » رسالة ماجستير مقدمة من الأستاذ زكى البشندى « دكتور حاليا » الفصل الثانى : « الدولة لقوة » .

Russell, B., : Power, A new Social analysis ; ch. I, p. 10. (١٢٢)

فالديمقراطية تفرز نوعا من الأفراد ، يختلف عن الأفراد الذين تفرزهم الملكية الوراثية كما أن الشخصية الدينية العظيمة ، تختلف من حيث القوة عن غيرها من الشخصيات في المجتمع الاستقراطي مثلا .

ويرى راسل أن الحكام الأقوياء هم الذين يستطيعون إحداث التغييرات الاجتماعية والتاريخ بأمنته العديدة خير شاهد على ذلك مما دفع راسل إلى إقراره بأن القوة نوعان : أولهما قوة التسلط على البشر ، وثانيهما قوة التسلط على المادة الخالية من الحياة على صور الحياة البشرية، موضعا بأن العامل الأساسي للتغيير في عالمنا المعاصر لما يرجع إلى زيادة قوة التسلط على المادة التي يدين بها للعلم .

أما قوة التسلط على البشر فتتقسم على أساس الوسيلة التي تتبع في التأثير على الأفراد ، وأيضا على أساس نوع التنظيم الذي يتضمنه الموقف ، بمعنى أن الفرد قد يتأثر بأحد عوامل ثلاثة هي :

- ١ - باستعمال القوة المباشرة المادية ضد جسده كحالة السجن والقتل .
- ٢ - باستعمال الثواب والعقاب مثل منحه عيلا أو منعه عنه كوسيلة اغراء .
- ٣ - التأثير على الرأي مثل الدعاية بأوسع معانيها .

وتتميز المنظمة من نوع القوة المتصفة بها ، فالجيش والشرطة يمارسان قوة جبرية مع الجسد ، أما المنظمات الاقتصادية فتقدم المكافآت كحافز كما تقدم العقوبات كزواجر ، بينما المدارس ودور العبادة والأحزاب السياسية ، فإنها تهدف إلى التأثير في الرأي مع مراعاة أن هذه الفوارق ليست محددة تماما ؟ لأن كل منظمة تستخدم صورا أخرى للقوة إلى جانب الصورة التي تتميز بها . أما عن القانون فإياه راسل صورة هامة من صور القوة في المجتمعات المتحضرة .

وتنحصر صور القوة عند راسل في أربع صور هي :

- ١ - **القوة التقليدية** متمثلة في « قوة رجال الدين » ، وفي « قوة الملكية » وتتمتع باحترام راجع إلى المادة ، وهي تمتد على الرأي العام ، وكلما قل هذا الاحترام تحولت هذه القوة التقليدية إلى قوة سافرة .

- ٢ - **القوة الثورية** وهي القوة التي تفرض سيطرتها وتتمتع برضاء أغلبية المواطنين أو أقلية منهم عند ذبول القوة التقليدية ، ومن ثم نجد القوة الثورية تعتمد على جماعة كبيرة توحيدها عقيدة جديدة أو برنامج

جديد أو شعور جديد مثل البروتستانتية والشيوعية والرغبة فى الاستقلال القومى .

٣ - القوة السافرة وهى القوة العسكرية عادة والتي تأخذ صور « الاستبداد الداخلى » أو صورة الغزو الخارجى بسبب قوة السلاح وترجع أهمية الغزو الخارجى فى أنه سبب انتشار المدنية أكثر ، لأن القوة العسكرية غالباً يكون أساسها صورة أخرى من صور القوة مثل الثروة أو المعرفة التقنية أو التعصب ، كذلك تكون العبقريّة أحياناً ذات أهمية للقوة العسكرية .

٤ - القوة الخفية : (١٢٣) ويمثلها قوة رجال البلاط والمتآمرين والجواسيس والحركين للعمل السياسى فى الخفاء أى من وراء الستار ، حيث أن كل منظمة كبيرة يتمتع فيها الحكام بقوة ضخمة ، تجد فيها أفراداً أقل بروزاً من هؤلاء الرجال ، ولكنهم يكتسبون نفوذاً على الزعماء بوسائل شخصية ، وينتمى الى هذه الفئة - القوة الخفية - أيضاً أصحاب النفوذ رجال الأعمال ورجال الأحزاب الذين يضعون لهم أصدقاء لهم فى المراكز الهامة بدون ضخمة ، وبذلك يسيطرون على المنظمة مع مرور الوقت ، حيث يراودهم الأمل فى خلع الديكتاتور - أو ينتظرون موته ليتخلصوا منه ، وينتهى راسل الى أن صفات « القوة الخفية » صفات غير حميدة تماماً لاتباعها الأساليب المتنوعة وغير القويمة .

ومشكلة الحكم عند راسل يراها مشكلة مزدوجة فى جميع التنظيمات وبخاصة السياسية منها - الدول - أى أن مشكلة الحكم تنبع من مشكلتين أساسيتين الأولى من وجهة نظر الحكومة وهى كفاءة طاعة المحكومين والثانية من وجهة نظر المحكومين وهى أن يجعلوا الحكومة تأخذ فى اعتبارها مصالح الذين يقعون تحت سيطرتها وليس للدولة أن تنظر الى مصلحتها فقط . وإذا أمكن حل إحدى المشكلتين تماماً ، فإن الأخرى لن تقوم ، وفى حالة عدم إيجاد حل لاحدهما ، فقد تشب النورة ، ولكن ما يحدث غالباً - كقاعدة عامة - هو التوفيق بينهما والعمل على إيجاد حل وسط .

ومن وجهة نظر راسل هذه يعتبر النظام الديمقراطى أفضل الأنظمة ،

Power behind the scenes

(١٢٣) يترجم الدكتور عزمى بشندى

الى « القوة من من وراء ستار » انظر ص ٧٢ من رسالته فى الماجستير للشعار اليها فى الهامش ألفا وتفضل ترجمتها الى « القوة الخفية » كما لا تنفق مع سيادته فى ترجمة "Men" الى « رجال » وذلك لأن مرقع الكلمة فى مفهوم القوة دائماً الى أشخاص أو أفراد .

لأن الديمقراطية فيه تستطيع أن تكون أكثر صور الحكم التي عرفها
الإنسان عبر التاريخ استقرارا طالما توافرت لهذه الديمقراطية الضمانات
المتحملة في تدريب المواطنين وطيعهم على احترام القانون والتمود على
الاقتناع بأن آراء الآخرين المخالفة ما يعتقده المرء ليست كلها شرا ، مضافا
إلى ذلك أيضا عدم طغيان الأغلبية الحاكمة على الأقلية المعارضة في فرض
الآراء بل السماح للرأى والرأى الآخر للمصالح العام .

أما الأسس الأخلاقية المرتبطة بالقوة (١٢٤) فيراها لها جانبين الأول
منها هو نظام اجتماعي مماثل للقانون وهو يعتبر جزء من جهاز القوى
ويسمى راسل هذا النوع الأول « قواعد الأخلاق الإيجابية » .

Positive Moral Codes

أما النوع الثانى هو ما يتعلق بالضمير الفردى وكثيرا ما يكون ثوريا
ويسميه راسل بـ «قواعد الأخلاق الشخصية» Personal Moral Codes
ومن ثم تكون العلاقة بين هذين النوعين من الأخلاق - الإيجابية والشخصية -
وبين القوة .

ويرى راسل أن قواعد الأخلاق الإيجابية أقدم عهدا من قواعد
الأخلاق الشخصية ، حيث تكونت الأولى أصلا من عرف قبلى مفروض
على الفرد ، ينمو منه القانون فيما بعد ، ومصدرها دينيا بصورة ما ،
أما أثر القوة على القواعد الأخلاقية الإيجابية ، فيقرر راسل أن « الملكية »
تجعل التماسك الاجتماعى سهلا بسبب شعور المرء بالولاء لها ، ومن ثم
عندما الفيت الملكية الوراثية ظهرت صورة أخرى من الحكم هي صورة
حكم الفرد الواحد مستشهدا بأمنلة من التاريخ لحكومات الطغيان في
اليونان ، والامبراطورية في روما ، وكرمويل في إنجلترا ، و نابليون
وابن أخيه في فرنسا ، وستالين في روسيا ، و هتلر في ألمانيا في العصر
الحاضر .

كذلك لم تصبح القواعد الأخلاقية شخصية تماما في الأماكن التي
فقدت فيها الكنيسة نفوذها وقوتها ، إلا بالنسبة لبضعة أفراد قلائل ،
ولكن القواعد الأخلاقية الإيجابية بالنسبة للغالبية العظمى تتمثل في
الرأى العام الذى يستخدم كقاعدة عامة تكون في صالح أصحاب القوة
بحيث تمنع قيام أى ثورة ولاترك ثغرة لنشوبها .

كما يرى راسل أن العطف - وهو شعور غريزى - قوة تعمل على
توسيع نطاق المذاهب الأخلاقية حتى تعم الجميع ، ومن ثم فمسألة العطف
على الآخرين يعتبرها راسل مصدر قوة المذاهب الأخلاقية ، ولما كانت

Russell : Ibid : ch. v (Power and Moral Codes), p.p. 237-263. (١٢٤)

القوة هي الأداة المستخدمة في المنازعات السياسية ، فهي كذلك في المنازعات الأخلاقية ، مع ملاحظة أن القوة لم تكن هي الهدف بالنسبة للمذاهب الأخلاقية التي كان لها نفوذ في الماضي .

كما يذهب راسل الى أن الاتحاد بين الأغراض الشخصية وقواعد الأخلاق الإيجابية قد يأتي به حكيم أو ثائر الذي يجعل الحركة الثورية الناجحة لا تقاوم ومن ثم يقرر راسل بأن التمرد في هذه الحالة وكل حالة نوعان الأول منهما شخصي بحث والثاني منهما من وحى الرغبة في نوع آخر من المجتمع يختلف عن ذلك الذي يجد فيه الثائر نفسه ، وفي هذه الحالة يشاركه في رغبته الآخرين (١٢٥) ، وبهذا يكون التمرد من أجل انشاء مجتمع جديد هو تمرد بناء ولو أدت حركته في أول الأمر الى حالة مؤمنة من الفوضى ستزول حتما في نهاية الأمر ، لأنه تمرد غير مطبوع يطابع شخصي لتحقيق أهدافه .

من هذا المنطلق كانت دعوة راسل الى تشجيع التعاون بين الجنس البشري عن طريق أخلاق جديدة للقوة وذلك عن طريق اضعاف رغبة التفوق عن طريق الدين والأخلاق مباشرة أو بطريق غير مباشر بإزالة الظروف السياسية والاقتصادية التي تعمل على إثارتها حاليا ، وخاصة المنافسة على القوة بين الدول وما يتصل بها من منافسة على الثروة القومية الكبيرة ، مما يتطلب استعمال كلا الطريقتين لأنهما مكملان بعضهما بعضا ولا يمكن استخدام أحدهما بديلا عن الآخر (١٢٦) .

ولتحقيق هذا الهدف الأسمى في وجود عالم سعيد لابد من ترويض القوة فيه حتى توضع في خدمة الجنس البشري لضمان سعادته وأمنه الداخلي والخارجي ولن يتأتى تحقيق هذا الهدف الا عن طريق تدعيم الديمقراطية لأنها جزء أصامي وفعال لحل مشكلة ترويض القوة (١٢٧) ولم يكتف راسل بتدعيم الديمقراطية بل نادى بالاشتراكية القائمة على هذه الديمقراطية ، لأن المجتمع الاشتراكي أو اشتراكية الدولة غير المقترنة بالديمقراطية قد تؤدي حتما الى مخاطرة كبيرة حيث تصبح المحصلة النهائية للقوى الاقتصادية والسياسية أداة جديدة بشعة للطغيان . ومن ثم قرر راسل أربعة عوامل ضرورية لحل مشكلة ترويض القوة التي هي في نفس الوقت ضمانات لسعادة البشرية جمعاء وهي :

Ibid : ch. XV, p. 263.

(١٢٥)

Ibid : Ch. XVII, pp. 293-294 (The Ethic of power).

(١٢٦)

Ibid : ch. XVIII, pp. 285-276. (The Taming of power).

(١٢٧)

١ - تدعيم الديمقراطية حيث تمنع احتكار القوة للحكم وبالتالي تمنع ظهور تسلط تحكم الدولة في كل مصادر القوة التي تؤدي حتما الى ديكتاتورية مطلقة .

٢ - دمج القوتين الاقتصادية والسياسية عن طريق توزيع القوة بطريقة ديمقراطية على أفراد المجتمع .

٣ - وجوب إتاحة الظروف الدعاية والإعلامية لكي تتضح أعمال الدولة ويعيوبها لمواطنيها ، مع عدم إخفاء هذه العيوب عنهم بأن تمنع النقد بحيث يجب ألا يكون هناك عقاب رسمي أو غير رسمي على أي نقد قائم على أساس قوى ضد الأفراد البارزين والمشاهير على أن يوضع في الحسبان وجوب تمثيل أجهزة الدعاية ووسائل الاعلام لوجهات النظر المختلفة ، وأن يتضمن لها حرية التعبير والدعاية مع وجود الضمانات التي تؤمن الحرية السياسية للمواطنين وتحصنها ، لأن عدم اظهار وسائل الاعلام للمظالم والساوئ سيؤدي بالحكومة المنتخبة لأول مرة بعد ذلك الى ان تكون مطلقة التصرف ويمكنها تمديد انتخابها الى ما شاء الله .

٤ - اعداد خطة معينة للتربية الخلقية والتربية والفكرية وتهئية الظروف النفسية والتربوية حتى يمكن بناء واعداد المواطن الصالح ومن ثم فلا بد من الاهتمام بالطفل وتربيته وتعليمه السلوك السوي .

هذه الشروط التي وضعها راسل لترويض القوة هي التي تجعل العالم أسرة في محبة تامة وسلام دائم وبذلك يتحقق التوفيق بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية مع ملاحظة الإبقاء على القوى الإبداعية في ظل نوع من الإدراك الكامل للطبيعة البشرية ، حيث توجد ثنائية في المعايير الأخلاقية قوامها الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية التي يملئها الواقع لسياسي بمعنى أن للمجتمع أخلاق وطنية قوية اجتماعية مشتركة بين أبنائه ، وأخلاق شخصية يتميز بها كل فرد من أفرادها ، ومن ثم فلا بد من معايير أخلاقية جديدة ليستقيم هذا العالم (١٢٨) بحيث السلوك الفردي مع السلوك الجماعي ليتحقق الكمال الفردي المثالي عندما تتفق أعمالنا مع هذا الشعور الأخلاقي الذي يفرض علينا تحقيق ما تهدف اليه غرائزنا الابتكارية طالما تكون متفقة مع ضمائرنا حتى لو اختلفت مع عقيدة دينية (١٢٩) .

Russell : Authority and The Individual : Lecture : 6. p. 70. (١٢٨)

Ibid : Lecture 6 pp. 70-71.

(١٢٩)

وينهى راسل مقررا الاستفادة من حكمة وموهبة ومقدرة كل فرد في المقدرة الكلية للمجتمع لأنها ترى أن الموهوبين لا يستطيعون أن يبدعوا أو يخدعوا الحريات الأساسية إلا في جو الحرية ، وحينما يقتصر استخدام السلطة على خدمة هذه الأهداف فحسب بذلك تمكين التوفيق والانسجام التام بين أفراد المجتمع وبذلك تمكين سعادة العالم في امكانية وجود دولة عالمية يكون لها حكومة عالمية تحتكر القوات المسلحة وبالتالي تفرض السلام وتنشر الرخاء بين دول العالم مع العمل على تقليل معدلات المواليد في كل المجتمع الدولي بحيث يصبح عدد السكان ثابتا أو قريبا من الثبات مع إتاحة الفرص وتوفير السبل للابتكار الفردي في كافة المجالات المتعلقة بالعمل مع توزيع القوى في مجالات الاقتصاد والسياسة بما يتفق مع المحافظة على الإطار السياسي والاقتصادي لكل مجتمع حتى يسود السلام في هذه الدولة العالمية (١٣٠) .

ويمكن القول أن دولة راسل تقوم على القوة المدعية بالديمقراطية في إطار اشتراكي حتى لا تتحول هذه القوة فيما بعد إلى قوة تحكمية غاشمة كما أن دولة راسل تقوم على الأخلاق والتربية ، يحترم أفرادها القانون الذي يحمي الحريات الأساسية في تحقيق التوازن بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية مع عدم اغفال موهبة وقدرته كل فرد من أفراد المجتمع حتى يتحقق الابداع والابتكار ، فنتقدم الدولة ويسعد الجميع فيها كما يسود الرخاء ويم أراجاهما من خلال ترويض القوة وانتهى فكر راسل السياسي في سنواته الأخيرة إلى المطالبة بدولة عالمية يكون لها حكومة واحدة غايتها السلام والأمان والرخاء للعالم كله .

رابعا : تعقيب

ويمكن لنا أن نلاحظ من خلال ما عرضناه في هذا الفصل وجود بعض المفاهيم السياسية والأخلاقية والدينية في الأساطير ، والتي كانت البداية الأولى للتفكير السياسي والأخلاقي القائم على الدين - في غير ما عهدناه بالنسبة للاديان السماوية الحقبة - ذلك أننا نلاحظ من ناحية النشأة التاريخية الأولى الارتباط الوثيق بين الدين والنزعة الاسطورية ، وقد تمثل هذا بصفة خاصة في الفترة السابقة على سقراط عند اليونان وفي العالم بعامة قبل ظهور الدين اليهودي ، لاسيما في منطقة الفرق

Russell : Principles of Social Reconstruction, ch. I, p 22. (١٣٠)
London, 1916.

الأوسط ، وقد تمثل هذا في ظهور بعض التنظيمات السياسية مثل مدينسة المعبد City-Temple (١٣١) والممالك Kingdoms والإمبراطوريات Empires ، وذلك بعد استقرار الإنسان في الأماكن القريبة من الأنهار ، وقد تطورت هذه النظم السياسية القائمة على الدين إلى بداخل ميساسية هي نظم قائمة على القوة العسكرية فحسب ، التي اعتبرت صورة من صور الاستبداد التي غلبت على الحكم بعد أن كان هذا الحكم دينيا تماما .

فإذا انتقلنا إلى الشرق الأقصى ، فنجد الفكر السياسي والأخلاقي عند كونفوشيوس متضمنا دور الأسرة في بناء الدولة التي لابد من حاكم صالح يحقق العدل والسلام ، ويوفر الطعام والامتداد من خلال ثقة الشعب في حاكمه ، فإذا ما فقدت هذه الثقة ، فإن الدولة تتلاشى حتما .

بينما نرى تشريعات سولون Solon في أثينا ، متضمنة أبعادا سياسية واقتصادية في إطار القانون والأخلاق إذ قامت دعوتها إلى توزيع الأرض والحد من ملكية الفرد لتحقيق المثل الأعلى في المساواة الاجتماعية ، وقد قرر سولون مبدأ حق الجماعة التي لها هدف مشترك في وضع قوانينها متفقة مع قوانين الدولة وغير متعارضة معها . وعرفت فيما بعد هذه الجماعة بأسماء مختلفة في وقتنا الحاضر منها الحزب أو النقابة وغيرها - لقد كانت أفكار سولون السياسية والإدارية مرتبطة بالأخلاق وسيادة القانون حتى يمكن تحقيق العدالة والمساواة بين الجميع ، فتتلاشى الأحقاد بينهم .

أما المدرسة الفيثاغورية ، فاعتبرت العالم أبعادا ، وبالتالي نظرت إلى العدالة كمعد مربع ، وإلى الدولة باعتبارها تتكون من أجزاء متساوية ، والعدالة هي المحافظة على هذه المساواة . وبالتالي تظل الدولة عادلة طالما بقيت المساواة شريطة أن يحكم هذه الدولة فلاسفة ، متخذين من العلم وسيلة لتهديب الأخلاق والنفس ، وبهذا تكون الدولة عند الفيثاغورية دولة أساسها الأخلاق .

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فإننا نرى خصوبة الفكر اليوناني السياسي وارتباطه الوثيق بالأخلاق ، فعلمة سقراط تقدر القانون العام وتحارب الأخلاق النسبية ، كما أنها تقوم أيضا على اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة ، لأن الخير الفردي لا ينفصل عن

الخير العام وبذلك قضى سقراط على مقولة نسيبة الأخلاق وسيادة الأقوى عند السوفسطائيين ، بينما دولة أفلاطون ذات سيادة مطلقة قائمة على المعرفة والحكمة لتحقيق الصالح العام وذلك بالارتقاء بعقلية المواطن ورغباته نحو الكمال لتسود العدالة كما وضع في جمهوريته التي يحكمها فيلسوف أو هيئة من الفلاسفة ثم نادى أفلاطون بدولة ارسطراطية تستند الى هيئة نيابية ، وأخيرا وجدناه يفضل الدولة المختلطة التي تجمع بين حكمة النظام الملكي وحرية النظام الديمقراطي ، فاذا ما وصلنا الى أرسطو فنجد دولته دولة دستورية قائمة على الطبقة الوسطى لأنها تمثل الحكومة الصالحة التي تطبق الدستور باعتباره اسلوب الحياة للمواطنين لتحقيق أفضل حياة لهم ، وهنا نرى اتفاق أرسطو مع سقراط وأفلاطون في تبني الهدف الأخلاقي للدولة ، ولكننا نلاحظ ان ارتباط السياسة بالأخلاق في الفكر اليوناني القديم انما هو ارتباط قد أقيم من أجل صالح الدولة ، وليس لصالح البشرية ، من أجل صالح الأصدقاء دون الأعداء ، فقد أبيع الرق والتدمير لغير اليونانيين ، بينما كفل المساواة أيضا لليونانيين دون غيرهم ، مما يجعلنا نعتقد ان الديمقراطية في الفكر السياسي والاغريقي - اليوناني - هي ديمقراطية ناقصة وفي نفس الوقت طبقية محدودة في نطاق المواطنين اليونانيين الذين لهم حق ممارسة الحكم نتيجة المواطنة التي اكتسبتموها حقاً في المشاركة السياسية ، وفي ولاية مناصب الدولة .

وقد ترتب على اضمحلال دولة المدينة ، وضعف الشعور القومي بها ، وانفصال الفرد عنها ، أن لجأت الفلسفة الى البحث عن وسائل أخرى لاسعاد الانسان بمعزل عن الدولة ، وهنا نجد انفصال السياسة عن الأخلاق ووضع ذلك عند الأبيقورية بصورة أقل عند الرواقية التي أنكرت فكرة العصر الذهبي حيث القانون الطبيعي في مدينة العالم هو الذي يعمل على اتحاد جميع الأفراد في صورة متساوية ، بأن يبذل كل فرد في هذه الحياة قصارى جهده بحيث تتلام حياتاه الخاصة مع حياة الآخرين ، فلا يكون هناك أي طغيان من ناحية البعض على حرية البعض الآخر ، ويتحقق هذا كله في ظل القانون الطبيعي وفي جو يسوده الأخاء البشري العام .

فاذا انتقلنا الى العصر الروماني ، فائنا أول من نلاحظ فيه هو اختفاء الرابطة الاجتماعية بين الفرد والنظام السياسي القائم ، حيث ان الفرد لم يعد مرتبطاً بالدولة ، أو مؤثراً في تكوين الارادة السياسية العامة للدولة ، بل كان ذرة في خضم الجماهير العريضة التي تتألف منها الإمبراطورية الرومانية والتي سيطر عليها الصقوة العسكرية

والارستقراطية الرومانية الذين يمثلون في مجلس الشيوخ ، لا يعتبر في صورته الرومانية كنسق ديمقراطي أصيل ، فاذاً فإنه يمكن القول بصفة عامة بوجود فصل أساسي بين الدولة والمواطن مع أن لكل منهما حقوقه وواجباته لدى كفلها القانون الروماني . فالدولة هي تطور طبيعي لحياة الأفراد في المجتمع من حيث أنها الصورة الأخيرة لتطور حياة نظمهم من العصر البدائي ماراً بحكم القبيلة والعشيرة وغيرها إلى حكومة المدن ورجال الدين ، تعتبر الصورة النهائية لهذا التطور التاريخي الطويل والذي أملتته السنن والقوانين الطبيعية (١٣٢) . فاذاً نظرنا إلى الفكر السياسي الروماني فنجد الدولة هي تطور طبيعي لحياة الأفراد في المجتمع وبالتالي اكتسبت التشريعات الرومانية الفكر السياسي مقومات جديدة ولاسيما فكرة السيادة المطلقة للدولة عن طريق عقد حكومي حول الشعب سلطته إلى الحاكم دون أن يكون للشعب حق انتزاع هذه السلطة منه فنرى مشيرون يضع المبادئ العامة للحكم المؤيدة لاثبات السلطة من الشعب والممارسة القانونية لها ودعمها بالسند الإلهي والأخلاقي لتحقيق الدولة القانونية الطبيعية بينما يرى سنيكا أن السياسة لم تعد تصالح لوظيفة

(١٣٢) من وجهة النظر الطبيعية فإننا نجد آراء صحيحة طبيعية يكون الإنسان طرف فيها مثله مثل أجساد والنبات والحيوان وحركة الأرض وهي ظاهرة تتأكد مع إرادة البشر . وأما أن الدولة كنظام طبيعي عند ملحد الطبيعيين مثلها مثل الكائن الحي الذي يتطور فيتطوّر ويظهر له صورة متكاملة على هيئة حيوان أو بشر ولا يمكن للإنسان أن يتدخل في إرادته الفردية أو الجماعية في تغيير مسار هذه الحتمية الطبيعية وسنرى فيما بعد أن هذه وجهة نظر تتفق مع آراء التطوريين في نفس القرن التاسع عشر من أتباع دارون ولامارك وهربرت سبنسر وكذلك تتفق مع أتباع الماركسيين الذين يرون أن ظهور دولة البروليتريا ، إنما ينتج عن تطور طبيعي حتى خاضع للقوانين للمادية التاريخية ومرتبك بقوانين الجهد الأولية التي تتمثل في المادية الجدلية ، وهذا رغم إرادة الإنسان . بل أن الإنسان أيضاً يخضع لهذه التطورات في نطاق حتمية مجبرة لا يتدخل بعريته فيها . وهكذا نرى أن هذه المذهب كلها التي تتفق في نزعاتها للمادية قد تهاومت إبان القرن التاسع عشر لكي يتولد عنها المذهب الطبيعي في الدولة ونشأتها وحتى في مجال الاقتصاد نجد الفيزوقراطيين أو الطبيعيين يمثلون هذا الاتجاه الطبيعي الحتمي فيه ، بل أيضاً في مجال الفن قنرى تين *The* تمثل هذا الاتجاه الطبيعي في نشأة الفن وتأسيس الأحكام الجمالية على منجزاته وهذا يدل ويوضح لنا كيف جاء الرد على النزعة الروحية التي تؤله الدولة عند هيجل وتربط بينها وبين المطلق ، فالدولة ما هي إلا صورة المطلق في خضم الممارسات السياسية كما أن الأخلاق ما هي إلا صورة المطلق ييشه في مجال الأخلاق ، وكذلك الفن والتاريخ إذ تظهر فيها حركة المطلق سواء في الزمان أم في المكان المستقرة وهكذا نجد أن الممارسة لهيجل قد أخذت طرفها الواسع طول القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، رغم وجود تيارات روحية ضعيفة ، فلم يكن للمذهب الطبيعي في الدولة سوى صورة واقعية محسوسة تتشبه مع النزعة للمادية والتي تجعل من الطبيعة المادية الشخصية - وليس المطلق - سبيلاً إلى الإنساني .

الإنسان الفاضل فى مجتمع صار فاسدا ، ولذلك نجده يطالب بعصر المجتمع المثالى الذى يعيش فيه أفرادہ مسعداء ، لا أثر فيه للزيف الذى أوجدته المدنية الحديثة فى وقته ، ولكنه يتفق مع شيشرون على مبدأ المساواة للأفراد جميعا فى دولة واحدة هى دولة العالم •

ثم جاء بعد ذلك العصر الوسيط بظهور المسيحية التى أكدت ان للخير مصدره الأساسى المتمثل فى الإله الواحد الذى يتشخص فى آقانيم ثلاثة ، أما الشر فهو ليس من عند الله ، بل هو من عند الشيطان الذى يترامى للإنسان بغوايته ، ودفعه للانتقام فى يؤرة الفساد والشرور ، وقد كان هذا الموضوع الشغل الشاغل للكنيسة منذ نشأتها الأولى ، وعند آباتها الأوائل ولا سيما عند القديس أوغسطين (١٣٣) الذى وضع مؤلفه بعنوان « مدينة الله » ، ونرى القديس أوغسطين قد أسس « مدينة الله » على أساس مثالى ، فجات المدينة بناء مثاليا من مملكتين أحدهما مساوية والثانية دينوية ، بحيث تخضع الثانية للأولى ، أى تغليب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية •

وأراد بذلك القديس أوغسطين ان يحل مشكلة الصراع بين السلطة الدينية متمثلة فى البابا وبين السلطة الدنيوية المتمثلة فى الحاكم مما جعل المسيحية خاضعا لنوع من الالتزام التنازلى بين الله والحاكم ، مما حدا بأوغسطين ان يؤسس « مدينة الله » •

أما القديس توما الاكوينى فقد احتفظ بجوهر السلطة الدينى لصورة النظام الدستورى الذى يرتضيه الشعب الذى يفوض الحاكم فى ممارسة السلطة ، وللشعب أن يستردھا اذا إساء الحاكم استعمالھا • وهكذا ظل مفهوم التفويض الإلهى غير المباشر قائما حيث ان الصلة هنا بين الله والحاكم ليست الكنسية ولكن الشعب ، ثم بعد ذلك يأتى دانتى معارضا سيطرة الكنيسة مطالبا بفصل الدولة عنها دلعيما الى تحقيق الحكومة العالمية •

(١٣٣) القديس أوغسطين - كما جاء فى اعترافاته بأنه ارتكبه عدة مرات من المسيحية لعم نفسه حقيقة الشر وحل هو من عند الله أم من عند الشيطان الى أن أدخل الإيمان على قلبه سانت ليرواز فى البنيقة والفهم ان الشر من أنفسنا بغواية الشيطان وأن سبب المرض الذى إفاق أوغسطين الى الحق فى هذه المسألة هو تلبيس اللائحة والرفاقية بالمسيحية ، لقد ظهرت جماعة اللائحة واعتنقت للمسيحية ، وجعلت للشر مبدأ مساوقا للشر كأجدادهم من الوثنيين والزرداشتيين ولهذا فن أوغسطين أن هذه النحلة الهرطقية لللحدة فى صورة للمسيحية الحقة وكان هذا سبب ارتكابه وقتله •

ويمكن القول ان الديانة المسيحية كانت قاصرة على الجانب الأخلاقي دون الجانب السياسى ، حيث انها لم تحمل فى طياتها نظاما أو فكرا سياسيا محمدا ، مما أدى الى عملية التوفيق بين تعاليم المسيحية والحكم الدينى كما أسلفنا .

ومع ان فكرة الخطيئة والخلص عن طريق المسيح قد سيطرت تماما حتى على الفكر السياسى فى القرون الوسطى ، ولهذا فقد كان المواطنون المسيحيون يخشون تماما من الرحلة الى الآخرة بدون ان يخلصهم المسيح وقد تأدى بهم هذا الخوف أن يضعوا أقدارهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى أيدي رجال الدين ، وكان البابا هو الذى يمسك بتقاليد الأمور بالنسبة الى الدول المسيحية الى أن فوض شارلمان بالأمور الزمنية والدنيوية مع بقاء القوة الحقيقية فى أيدي رجال الدين وأمراء الكنيسة ، لأن فى يدهم صكوك الفران والطريق الى الخلاص من الخطيئة .

وانما يجب ان نلاحظ انه رغم سيطرة الدين المسيحى على العصر من جميع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية الا ان هذا الاطار الدينى ، لم يكن يشمل أى نوع من التوحيد السياسى (١٣٤) اذ انه بعد ان انحلت الامبراطوريات القديمة الى دويلات اقطاعية يرأس كل منها أمير يلتف حوله بعض الفرسان مما يجعلنا نرى أن نظام الدولة الواحدة لم يكن له الوجود الفعلى حتى بالنسبة لانجلترا وفرنسا قبل عصر النهضة وليس مجالنا هنا عرض النظام الاقطاعى بالتفصيل فى القرون الوسطى وانما يمتينا أن هذا النظام الاقطاعى بدأ ينهار بظهور المدن الحديثة (١٣٥) فى عصر النهضة الذى جعل للمقل مكانته ومصلطانه ، مستبعدا السلطة

(١٣٤) عل اننا يجب ايجبا أن نلاحظ من ناحية اخرى الصراع السياسى فى دويلات القرون الوسطى ، كان ذا خلفية دينية بحة اذ أن ظهور الفرق الدينية كالارثوذكسية والكاثوليكية قد انفصلت من الكنيسة القديمة المثلثة للارثوذكسية الشرقية الامر الذى وجدنا معه أن هذه الكنائس كانت ذات تأثير بالغ فى نظم الحكم السياسية فى البلاد التى انكوت هذه المذاهب الجديدة والدليل على ذلك ما حدث من شقاقين بطريرك الروم بالقسطنطينية وبين الاقباط المسيحيين فى مصر وكذلك بالنسبة لشمال افريقيا .

(١٣٥) وقد تكونت هذه المدن فى أول الأمر من المهاجرين المائدين من للمستعمرات البعيدة وأقامتهم بين حدود هذه الاقطاعات فيما عرف سياسيا بالمنطقة التى لا يملكها أحد وتسمى فى الغرب السياسى باسم No Man's Land ولا كان الصراع قائما بين هذه الاقطاعات واعتماد أمراتها على هؤلاء الذين يسكنون المناطق المازلة الا الأمر انتهى بزوال الاقطاع ليحل محله البديل المتمثل فى امتداد سيطرة الملوك على أى اقطاعية أو سيطرة الرأسماليين الجدد لتأمين لحدود منهم الاقطاعات وغير مثال لذلك ما كتبه عن صراع الأمراء فى كساب

الدينية لأن الخلاص في الإيمان الذي يأتي وحده من داخل الفرد ، وليس آتيا من سلطة خارجية فظهرت حركات الإصلاح الديني وعلى رأسها الحركة البروتستانتية التي قام بها مارتين لوتر مقررًا أن السلطة المدنية تفوق على السلطة حيث أن سلطة الحاكم مستمدة من الله وليس من رجال الدين يعتبرون فقط موظفين في الدولة دون أية امتيازات ، وليس الخلاص في صكوك الغفران وإنما الخلاص من الإيمان التابع من داخل الفرد وحده .

هذا الاتجاه في حركة الإصلاح الديني ظهرت معاكسة تماما لسياسة مكيافيل التي اتسمت بالاخلاقية واللا دينية ، حيث يرى مكيافيل السياسة لا تتشكل من مذهب أخلاقي أو من عقيدة دينية بل يجد العكس من ذلك وهو أن الأخلاق والدين تتشكلان وفقا للسياسة ، وهنا نرى قبة انفصال الأخلاق عن السياسة يقرر فيها مبدأ خطيرا ألا وهو « الغاية تبرر الوسيلة » دون اعتبار لقيم أو أعراف أو تقاليد حتى القوانين نفسها لا يعمل بها مادامت تتعارض وتقف كمعقبة كؤود أمام رجل السياسة عند مكيافيل . بينما نجد الاتجاه الأخير في عصر النهضة يمثل به بودان في نظريته عن السيادة المرتبطة بالقانون الإلهي ، ونعتقد أنه لم يأت بجديد ، فقد سبقه أبو حامد الغزالي في ذلك - وسنعرض له في الفصل الثاني إن شاء الله - الكلام من الفكر السياسي الإسلامي - ولكن يمكن القول بأن بودان حدد السلطة وركزها في سلطة قوية يخضع لها المواطن ، حيث سار بودان على نهج حركة الإصلاح الديني التي أعلنت شأن السلطة المدنية على السلطة الدينية .

وحيثما يطالعنا العصر الحديث بسمته التجريبية ، حيث أقام هوبز ولوك الأخلاق على وجدان اللذة والألم وما يصدر عنها من نتائج ، فانصل الخبر بالمنفعة ، وارتبط الشر بالضرر ، وبالتالي اختلقت الأحكام الأخلاقية على أفعال الناس باختلاف الظروف والأحوال ، كما احتلت الأنانية ، مكان الصدارة من بواعث السلوك عند الناس ، بينما رومسو أرجع أخلاقه إلى الضمير وعواطفه الطبيعية أي أرجع الأخلاق إلى أصلاتها الطبيعية الأولى ، كما نرى العصر الحديث قد اتسم أيضا بنظرية العصر الاجتماعي القائمة على عقلي المجتمع والحكم ، فعقد المجتمع ينشأ عن عقد

« الأمير » على أننا يجب أن نلاحظ أمرا بالغا في الخطورة في التاريخ السياسي منذ زكريا بن محمد حينما نعرض للنظام السياسي في الإسلام وهو أننا نخطئ حينما ندخل النظام السياسي الإسلامي في إطار النظم السياسية التي كانت سائدة في القرون الوسطى الأوروبية التي تنقسم بالجدل والتخالف والتي كانت تلك الفترة بالنسبة للمسلمين عصر النهضة الإسلامية .

أبرمته جماعة من الناس فيما بينهم يهدف التخلص من حالة الفوضى عن طريق وضع قواعد يستطيع على هديها أن تعيش أقرانه في أمان ، بينما عقد الحكم بنقضه يمارس الحاكم سلطته نتيجة عقد أبرم بينه وبين المحكومين يكون فيه مستولا أمامهم على ما يتضمنه . والالتزام بحدوده . ومن ثم نرى مفهوم الدولة عند هوبز ولوك وروسو يختلف من واحد لآخر في ضوء نظرية العقد الاجتماعي ، فالأول من دعاة الحكم الملكي المطلق بينما الثاني من أنصار الحكومة المقيدة ، أما الأخير يعتبر أول المطالبين بسيادة الشعب المطلقة . ولا يغيب عن ذهننا أن فكرة العقد الاجتماعي لها أصل إسلامي عند مفكرى الإسلام الذين سبقوا هؤلاء المفكرين في الغرب ولا سنينا الفقيه المالم الأسلامي الكبير الماوردي الذي سنتحدث عنه إن شاء الله في الفصل التالي .

وإذا انتقلنا إلى الفترة المعاصرة ، نجد فلسفة هيجل هي المحصور الرئيسي الذي دارت حوله معظم المذاهب السياسية التي شهدها القرن التاسع عشر ، وانبثقت منه سياسات القرن العشرين ، فأصبحت الدولة عقائدية ، فقد ظهرت الليبرالية كرد فعل عثيق ضد سيادة الدولة المطلقة عند هيجل ، أمار الماركسية ، فكان تأثير الديالكتيك الهيجلي كبيرا غيرها ، وسيضعف لنا ذلك عند تناولنا لهما . الليبرالية والماركسية - في القسم الثاني من البحث إن شاء الله .

والدولة عند هيجل هي الكيان السليم والقوى الذي تتبقي فيه المصلحة للمواطنين مع الصالح المشترك للدولة ، حيث تنصهر الإرادات الفردية في نايها الدولة وتعمل في إطارها ، لأن الدولة هي مصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية ، ويحقق هذا حينما يطبع الشعب القوانين ، وبذلك تكون الدولة عند هيجل فوق القوانين وفوق أي نقد أخلاقي ومن ثم أخضعت الفرد خضوعا تاما لسيادتها المطلقة ، هذا بالإضافة إلى تمجيده للجنس الإنساني وتفوقه على البشرية جمعاء ، وإلى تأكيده على القوة والحرب في اقراء الشؤون العالمية لتحقيق هدف الدولة .

والأخلاق - كما نعتقد - عند هيجل : نوعان : أخلاق مثالية داخل دولته ، يعترف بها ويقرها ، بينما لايعترف بالأخلاق الدولية التي هي نوع من الخيال ، حيث لا يوجد بين الدول من قانون سوى قانون الطبيعة القائم على الحرب ، لا قانون الطبيعة الذي يمثل أحكام العقل الخالدة حيث يشكل قيدا على سلطة صاحب السيادة المطلقة . من هذا المنطلق نعتقد ان هيجل قد جعل السياسة مرتبطة بالأخلاق داخل دولته من خلال فلسفته المثالية في نطاق المطلق الذي طبقه فقط على الإنسان داخل دولته بينما

خارجها قد فصل السياسة عن الأخلاق لتعاملها مع دول أخرى ليبرر مبدأ الحرب واستعمال القوة للحفاظ على تفوق وسيادة ومجد الشعب الألماني الذي يمثل روح العالم الجديدة حيث انتهى إليها التاريخ الذي بدأ من الصين (١٣٦) مما أوقع مثالية هيجل في تناقض ، حيث نعرف أن المثالية عند هيجل في نطاق فكرة المطلق التي تسيطر على تفكيره ، وبذلك فانه يقصد بها أن تكون تطبيقا على الانسان من حيث هو انسان وهذا هو مفهوم المثالية ولكننا نجده يميز الانسان الألماني ويعطيه حقوقا ليسود العالم من خلال القوة وتميز الشعب الألماني وتفوقه على غيره من الشعوب مما جعله يمجّد العنصرية ثم تلقفها بعد ذلك تلامذته مثل فيشته ونيتشه وغيرهم ، ليؤكدوا تمجيد الشعب الألماني لبطل روح العالم الجديدة وكان هذه المثالية انما تستمد أصولها من حركة الشعب الألماني فقط وانطلاقه الى المجد والسيطرة على الشعوب عن طريق الحرب ، ويسط السيادة عليها ، الأمر الذي أفصح عنه هيجل عن حركة التاريخ في تصوره عن المطلق فيما كتبه حيث نجد يثور هذه الحركة العنصرية المتعالية عند تصنيفه للشعوب .

لهذا يمكننا القول بانتفاء مثالية هيجل في تعامله مع شعوب العالم غير الألماني ، مما جعل سياسته ذات أخلاق نفعية متحيزة بهدف السيطرة والتوسع من خلال نظرة عنصرية تبرر القوة والحرب دون أي اعتبار للاخاء الانساني العالمي .

ليس هذا فقط وانما نجد تبرير هيجل لخطأ الزعيم أو البطل بفضله الاخلاق المادية عن السياسة ، واكتفى يربط السياسة بأخلاقيات الدولة بمعنى ان الزعيم لا يخضع لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل التواضع والاحسان والتسامح وغير ذلك مما يجعلنا نعتقد ان فلسفة هيجل في جانبها السياسي والأخلاقي لم تكن مثالية خالصة لاتخاذها من الروح المطلق ستارا لتبرير السيطرة واستخدام القوة والحرب واحياء النزعة العنصرية بتمجيد للشعب الألماني فقط دون غيره من الشعوب ، كل هذا يتنافى مع مبادئ الأخلاق الكلية التي تتضمنها أية فلسفة مثالية بل نذهب الى أكثر من هذا ونقول ان فلسفة هيجل فلسفة نفعية وصورة جديدة ، لليكيايلية في ثوب جديد متستر في نسق مثالي ، لأنها سمحت بحرق الأخلاق وانتهاك المواثيق الموليسية ، وإباحة العدوان ، وتمجيد

العنصرية مما يجعلها دولة تسلطية واستبدادية مما يعدها عن لدولة
المثالية عند الممارسة الواقعية والتطبيق الفعلي .

ويمكن القول بعد ذلك ان دولة هيجل قد قامت على تصور أفلاطوني
مكيافيللي ، حيث يبرر هيجل أخطاء الحاكم (البطل أو الزعيم) ، لأنه
يستمد سلطانه من تقمصه روح شعبه لبناء دولته ، وهذا يماثل الحاكم
الفيلسوف عند أفلاطون الذي يشرع دون الخضوع لاية مساءلة من
المحكومين . كذلك يرى هيجل من حق الشعب الألماني أن يسود ويحكم
العالم لتفوق الجنس الألماني حيث وقف التاريخ في مرحلته الأخيرة عنده
لأنه يمثل روح العالم الجديدة ، تماما مثل أفلاطون الذي جعل الحكم في
أيدي مواطنيه دون غيرهم ، ليس هذا فقط وإنما نجد هيجل يقرر مبدأ
الحرب ومشروعيته لإعادة بناء الدولة واستعمار الشعوب الأخرى دون أي
اعتبارات أخلاقية ، تماما كنظيره أفلاطون الذي استباح الرق من غير
مواطني أثينا ومؤكدا على القوة العسكرية ودورها في إعادة مجد أثينا .
وأخيرا اتفاق هيجل مع أفلاطون في تفصيل كل منهما للحكم المطلق لبناء
الدولة ، رغم المثالية التي ألصقت بكل منهما .

أما أوجه الشبه بين أمير مكيافيللي الذي يستمد سلطته من الدهاء
والمكر والخديعة والقوة واستبعاد الأخلاق من السياسة تماما لتحقيق
مآربه هو نفسه البطل أو الزعيم عند هيجل - الذي يستقى سلطته من
تقمصه روح شعبه ، مما يعطيه الحق في انتهاك المواثيق الدولية وعدم
الالتزام بالقوانين الدولية وإقراره للحرب لحفظ الدولة واستمرارها عن
طريق فصل السياسة عن الأخلاق لتبرير سلوك الحاكم المتمثل في
البطل أو الزعيم .

الأمل الذي لاشك فيه يجعلنا نعتقد ان دولة هيجل مثالية الشكل ،
نفعية المضمون .

وإذا انتقلنا الى دولة كروتشي فإنه يعتبرها الشكل الجوهري والمحدد
للحياة العملية بكافة أنشطتها في الواقع الحي الذي تعيشه فهي الوعاء
السياسي الذي تتشكل فيه كل الأنشطة العملية ، بحيث تنبثق منها الأخلاق
متوافقة مع هذه الأنشطة ، ومن ثم نرى كروتشي يؤيد المذهب القائل بأن
العمل السياسي عمل موجه فقط من الحاسة النافعة نحو غاية نفعية
مباشرة بذاتها ، فلا يمكن أن توصف هذه الغاية النفعية بأنها أخلاقية
أو غير أخلاقية ، ومن ثم فلا بد من وجود الحياة السياسية والاقتصادية
أولا لكي تأتي بعدها الحياة الأخلاقية ، حيث يمكن للفرد الأخلاقي أن

يمارس أخلاقه بصورة عملية إلا باتباعه الأسلوب السياسي ويقول منطق السياسة وبذلك تسبق السياسة الأخلاق - لأن مسألة التجربة الأخلاقية والانسانية لم تعد أساسية بالنسبة للفرد السياسي بكل معنى الكلمة ، وذلك لأن المجال الأخلاقي لم يهتم بالمجال السياسي بل بعمله ، ومن ثم تكون الحياة المعاشة حياة أخلاقية ومن أجل هذا قيل « ان السياسة وسيله وليست غاية » وبناء على ذلك فان الانسان الأخلاقي يقتضى منه ان يتعلم تعليما سياسيا لرعاية واستعمال الفضائل - هذه الفضائل التي ينبغي أن تسمى فضائل عملية على نحو مناسب كالتيصير والحكمة والصبر والشجاعة ، ولذا يقرر كروتشى بإصرار على ان الدولة هي ما تكون عليه في الواقع وليس هي الحياة الأخلاقية لأن الكثير يقع في خطأ جسيم عندما يفهم الحياة الأخلاقية في صورة غير ملائمة لصورة الحياة السياسية وصورة الدولة بحس سياسي ، وذلك لأنهم فهموا الحياة الأخلاقية في صورة ما ينبغي أن يكون ، ولم يرتضوا فهمها بصورتها الواقعية . ومن ثم فان أخلاقية الدولة عند كروتشى غير أخلاقية الدولة عند هيجل من حيث وجودها ، فالأخلاقية عند كروتشى توجد بعد وجود الدولة بمعنى ان السياسة تسبق الأخلاق ، وتبعاً لذلك فلا بد من وجود أخلاق عملية تتوافق مع الأنشطة السياسية والاقتصادية عملاً بقول القدماء : « الحياة أولا ثم بعد ذلك الحياة الخيرة » عكس دولة هيجل التي أوجدها وفقاً لأخلاق معينة ، بمعنى ان السياسة تابعة للأخلاق عند هيجل - ولهذا تختلف الدولة الأخلاقية عند كروتشى عن مثيلتها الهيجلية فضلاً عن ان الأخلاق العملية عند كروتشى أخلاق جوهرية في الحياة السياسية عكس أرسطو الذي اعتبر الفضائل العملية ثانوية ومن ثم كانت نظرة كروتشى أشمل وأقرب من الواقع .

من هذا العرض يتبين لنا ان كروتشى كان حريصاً على ان يطور المثالية الهيجلية في الناحية السياسية بعد ان رأى مدى الأضرار التي ستنتج عنها نتيجة تأييدها للحكم المطلق ، كما حدث ذلك بالنسبة لجنترل الذي قسم تفسيراً لهيجل مائلاً وممعناً للحكم المطلق عند قيام موسوليني، وكان على كروتشى اذن ان يقف وقفة مثالي حر ، لذلك فقد نظر إلى الوعاء السياسي العام نظرة مثالية واستند في نظره الى نظم الحكم السائدة في عصره ، وتطلع بأفقه الفكري الى صور الكمال المثالية لهذه النظم السائدة فجاء تفكيره مثالياً من هذه الناحية ، ولكنه جعل من هذا التفكير السياسي المثالي إطاراً عاماً للتنظيم السياسي فحسب حشد في داخله كل الممارسات الحيوية والعملية فيما يتعلق بالأخلاق والاقتصاد والممارسات السياسية العملية والثقافية والاجتماعية وغيرها .

ولهذا فقد جاءت هذه التوليفة الحيوية عند كروتشى لتجمع فى الاطار المثالى الهيجلى ، والمضمون الحيوى الشخصى لكل نبضات المجتمع والحياة فى النظام السياسى حيث يمكن ان تقول ان اتجاهه هذا هو فى نطاق المثالية للعواء السياسى الكبير جاء التنظيم للمحتوى ذا نزعة نفعية او ارجاسية ان صدق هذا التعبير . ونعتقد ان رأى كروتشى يؤكده وجهة نظرنا فى تفسيرنا لدولة هيجل ذات الشكل المثالى والمضمون النفعى .

أما دولة راسل فانها تقوم على القوة ، وليست على المدافع الاقتصادى لان شغف الانسان بالقوة هو السبب فى التصرفات المهمة فى الشئون الاجتماعية حيث ان القوة هى الأساس فى أحداث التغييرات الاجتماعية أى أساس قوانين التفاعل الاجتماعى وهى أى القوة التى تخلق الدولة .

ويوضح لنا ان مشكلة الحكم مزدوجة فى جميع التنظيمات ، وبخاصة التنظيمات السياسية - الدول - بمعنى أن مشكلة الحكم تنبع من مشكلتين أساسيتين الأولى من وجهة نظر الحكومة هى كفاءة طاعه المحكومين ، ومن وجهة نظر المحكومين هى ان يجعلوا الحكومة تأخذ فى اعتبارها مصالح الذين تحت سيطرتها ، وليس مصلحتها فقط ، وإذا أمكن حل إحدى المشكلتين فلن تقوم الأخرى ، وإذا لم يوجد الحل لأحدهما ، فقد تشعب الثورة ، ولكن ما يحدث غالبا كقاعدة عامة هو التوفيق بينهما والعمل على إيجاد حل وسط ولهذا نجد راسل يفضل النظام الديمقراطى لأنه أكثر صور الحكم استقرارا عرفها تاريخ البشرية .

ويرى راسل ان الأسس الأخلاقية المرتبطة بالقوة لها جانبان الأول منهما هو نظام اجتماعى مماثل للقانون « وهو يعتبر جزءا من جهاز القوة ، والثانى هو موضوع متعلق بالضمير الفردى وكثيرا ما يكون ثوريا . ويطلق راسل على النوع الأول قواعد أخلاقية وضعية عامة « أى قواعد أخلاقية ايجابية ، أما النوع الثانى فيسميه باسم : « قواعد أخلاقية شخصية » ، ومن ثم تكون العلاقة بين القواعد الأخلاقية الوضعية العامة والشخصية وبين القوة ، وبالتالي تكون قواعد الأخلاق الوضعية العامة ذات تأثير فى داخل الوحدة الاجتماعية التى يتعلق بها الأمر ، وتكون دائما فى صالح أصحاب النفوذ ، وأنها لا تترك أية ثرة للثورة .

ان أخلاق راسل شأنه شأن جميع الأخلاقيين تقوم على عناصر معينة بالإضافة الى « العطف على الآخرين » ولما كان البشر بطبيعته لا يعترف عمليا بواجب نحو أعدائهم الأقوياء ، فلا بد من أخلاق جديدة تقوم على القوة والعطف على الآخرين متمثلة فى تشجيع التعاون الاجتماعى بين الجنس البشرى عن طريق أخلاق جديدة تابعة من الهدف النهائى للذين

يلكون القوة وهو نشر التعاون الاجتماعي واعلاء شأنه وتعميمه بين شعوب العالم كله عن طريق اضعاف المشاعر غير الودية والرغبة في التفوق بين الشعوب بواسطة الدين والقواعد الاخلاقية المباشرة او بصورة غير مباشرة بواسطة ازالة الظروف السياسية والاقتصادية التي تعمل على اثارها في الوقت الحاضر وذلك بترويض القوة عن طريق تهئية الظروف النفسية والتربية المحددة في اطار خطة معينة للتربية الخلقية والفكرية التي تسعى لاعداد المواطن الصالح وكذلك عن طريق نظام ديمقراطي فعال بحيث تنمى القوتان السياسية والاقتصادية من خلال توزيع القوة على جميع افراد المجتمع بالإضافة الى وسائل الاعلام الحرة التي تكشف عيوب وأخطار الدولة وتظهرها للشعب أولاً بأول ، ولا نخف عنه شيئاً حتى لانتحول الدولة الى دولة استبدادية في يوم ما .

قصارى القول ان الدولة عند راسل تقوم على القوة المشروطة حتى لا تنتج حكماً استبدادياً مستقبلاً ، وعليها الاهتمام بالاستفادة من حكمة ومهبة كل فرد في المجتمع وضماها الى المقبرة الكلية لها ، لان الموهوبين لا يمكنهم الابداع وخدمات الحريات الأساسية الا في جو الحرية ، وحينما يقتصر استخدام السلطة على خدمة هذه الاهداف فحسب ، يكون قد تحقق التوافق الكامل بين الفرد والمجتمع وبذلك يتم التوفيق بين رغبات الفرد ومتطلبات الدولة الذي يؤديها بطوعية في ظل قوانين يعمل على احترامها وطاعتها .

كما نرى راسل يؤمن بالاشتراكية المدعومة بالديمقراطية الفعالة والمحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة مع ضمانات أكثر للحرية الآن ، لان اشتراكية الدولة غير المقترنة بالديمقراطية تؤدي الى دولة ديكتاتورية حيث تصبح المحصلة النهائية للقوى الاقتصادية والسياسية أداة جديدة بشعة في يدها .

لذا يرى راسل سعادة العالم في قيام دولة عالمية لها حكومة واحدة تحقق السلام والرخاء في العالم كله بعد أن يحترم المواطنون في كل دولة القانون الذي يحمي الحريات الأساسية ، فيتحقق التوافق بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية ، وبالتالي تظهر الدولة العالمية .

ان دعوة راسل لقيام دولة عالمية يسودها السلام دعوة قديمة تمتد من كونفوشيوس الذي دعى الى جمهورية عالمية واحدة تنشر الفضائل والسلام ، وراينا هذه الفكرة أيضاً عند الرواقين عندما ابتكروا فكرة العصر الذهبي لاثبات ان الأصل في الأفراد هو التشابه ومن ثم ترتبط هذه الفكرة بمدينة العالم حيث القانون الطبيعي الذي يعمل على اتحاد

جميع الأفراد فيها ، يعيشون المساواة ، ويتوافق كل منهم مع القانون الطبيعي حيث الاخاء العالمى وكذلك تستمر هذه الدعوة أيام شيشرون وسنيكا اللذين يتفقان فى مساواة الافراد جميعا واخوتهم وإنتمائهم الى دولة واحدة هى دولة السالم ثم نرى دانتى يدعو أيضا الى حكومة عالمية لأن ارادة الله ممثلة فى تكون الدولة وفتوحاتها بغاية تحقيق الحكومة العالمية وأخير فى العصر الحديث نرى كانط يدعو الى مشروع للسلام بغية تحقيق دولة عالمية تمنع الحروب وتنشر السلام والرخاء ثم تتجدد الدعوة بعد ذلك على يد راسل كما رأينا • ففكرة قيام دولة عالمية يعيش فيها الانسان سعيدا متعاونًا متحابًا موجودة منذ عرف الانسان ان له تاريخا •



الفصل الثاني

تطور الفكر السياسي الإسلامي
ومدى صلته بالأخلاق

• أولا : الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي

• ثانيا : الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي بعد عصر النبوة

— حركة الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي

• الرواد الأوائل في الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي

(الكنتي - الفارابي - ابن مسكويه - الماوردي - الفزاري -
ابن تيمية)

• الرواد المعاصرون في الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي

(محمد بن عبد الوهاب - محمد عبده - محمد اقبال - علي
عبد الرازقي - أبو الأعلى المودودي - خالد محمد خالد)

• ثالثا : تعقيب

الفصل الثاني

تطور الفكر السليبي الاسلامي ومدى صلته بالاخلاق

تمهيد :

كانت الدولة الاسلامية منذ نشأتها الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم (١هـ / ٦٢٢ م) (١) وتطورها حتى خلال حكم الخلفاء الراشدين والعصر الأموي والعباسي حتى سقوط بغداد في أيدي التتار (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ، في أوج عظمتها وازدهار حضارتها ، بل كان المسلمون الأوائل في تلك الفترة يعيشون عصر التنوير ، بينما كانت أوروبا تقف في سبات عميق ، وكذلك كانت ترقف في ثياب الجهل وإيالة عصورها الوسطى المظلمة التي كانت تمثل بالنسبة للمسلمين فترة ازدهار وتقدم ورفق في كافة المجالات العلمية والفنية بداية من القرن الثاني الهجري حتى مشارف القرن السابع الهجري (تقع ما بين القرنين السابع والثاني عشر الميلادي) ، ومن ثم كان الفكر الاسلامي في مختلف منابحه ، له الفضل في انبعاث النهضة الأوروبية فيما بعد فيقول جوستاف لوبون : لم يقتصر شأن العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه فقط ، بل نشروا هذه العلوم ، وذلك بما أقاموا من الجامعات ، وما ألفوا من الكتب ، فكان لها الأثر البالغ في أوروبا ، وكان العرب وحدهم أساتذة الأمم النصرانية عدة قرون ، واننا لم نطلع على علوم اليونان الا بفضل العرب ، وأن التعليم في جامعاتنا لم يستفد عما تقل الى لغاتنا من مؤلفات العرب الا في الأزمنة الحاضرة (٢) وتشاركه الرأي سيجفريد هونكة معتزفة بأن أوروبا المسيحية في القرون الوسطى

(١) مع ملاحظة أن بداية التقويم الهجري تسب في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأن الهجرة تمت الإرحاضة الأولى لقيام الدولة في المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ص ٤٣٢ ترجمة عادل زعتر .

لم تعرف الحضارة ، ولم تمارس البحث العلمى ، ولم تطبق المنهج التجريبي الا بعد ظهور الاسلام وانتشار حضارته ، ومعرفه أوروبا للفكر العربى والاسلامى (٣) .

ورغم اشادة بعض المستشرقين بالدور الحضارى للإسلام على أوروبا ، فاننا نراهم يؤثرون كلمة العرب « على كلمة المسلمين » وكذلك كلمة « العربى » على كلمة « الاسلامى » أو استعمال الكلمتين معا فى آن واحد ، لذا يجب عدم الانسياق عند ترجمة مؤلفاتهم فى ترديد ما يشيعونه - بافتراض حسن نواياهم - من ذكر فضل العرب ، وحضارة العرب والفكر العربى بخلط الصفة العربية على التراث الاسلامى ، لأن هذا يتعارض مع المبدأ الاسلامى الذى حارب العصبية والقبلية واحل محلها الوحدة الدينية التى تربط المسلمين جميعا فى مشارق الأرض ومغاربها - ومن ثم يستلزم القول بفضل الاسلام أو الفكر الاسلامى على أوروبا ، مع الاحتفاظ باللغة العربية - لغة القرآن الكريم - التى هى الرابطة المتينة بين الأمة الاسلامية ، يتطلب جهدا كبيرا لتدعيمها ، وتعميم انتشارها فى أنحاء المعمور والتصدى للتيارات الفكرية التى يجلبها معه الاستعمار لتقويض بنائها بشتى الوسائل ، لعلبه أن اللغة العربية هى سر وحدة المسلمين ، ومن ثم لا يالو الاستعمار جهده فى تعميق اللهجات العامية فى الدولات الاسلامية حتى تبتعد بالتالى عن لغة القرآن ، فيسهل الانقراض عليها ، وهذا ما نراه فى واقع تاريخ الأمة الاسلامية من شتات ودعوات مشبوهة باستعمال اللهجات فى أقطار العالم الاسلامى يشهد به تاريخها الحديث والمعاصر .

ولعل الفد يأتى بفجر جديد تستعيد الأمة الاسلامية امجادها وتجدد تراثها لتقود العالم من جديد دون تعصب ، مثلما حدث فى الماضى ، فلولا المسلمون الأوائل ، ما كان عصر النهضة الاوروبية الذين يدين بوجوده حقا للتراث الاسلامى .

لهذا تقتضى الضرورة أن نعرض بإيجاز للحياة السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق قبل قيام الدولة الاسلامية الأولى وبعد ذلك فى عصر النشأة الأولى أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم على هذا رواد الفكر السياسى والأخلاقى الأوائل ثم المعاصرون فى الاسلام .

(٣) سيطريد هوتك : فضل العرب على أوروبا من ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ترجمة محمد فؤاد حسين .

أولا - الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي :

مما لا شك فيه أن بلاد العرب قبل الاسلام ، لم تعرف نظام الدولة بمفهومنا الحديث ، بل كانت إما وحدات سياسية مستقلة تعرف بالقبائل، وموطنها المناطق الصحراوية في أوسط جزيرة العرب مثل نجد وإطراف الحجاز ، أما في الحجاز ، فنجد مدنا ذات حياة سياسية خاصة ، كذلك بأطراف جزيرة العرب في الجنوب حيث توجد ممالك اليمن ، وفي الشمال الشرقي حيث مملكة الحيرة ، وفي الشمال الغربي حيث دولة الفساسنة .

ومن ذلك يتضح لنا عدم وجود حكومة مركزية في بلاد العرب ، رغم انتماء سكان هذه المنطقة الى الجنس العربي ولغة أفرادها هي اللغة العربية . ومن ثم يعيش العرب في الصحراء ويصرفون بالبدو في نظام قبلي ، أفرادهم متضامنون يرأسهم شيخ القبيلة الذي عليه أن يتحصل التبعة وله من أجل هذا حق الطاعة عليهم جميعا مستمدا من التقاليد والعرف ، لا توجد لديه قوة مادية تسانده وبذلك تكون سلطته ذات طابع أخلاقي غير مقرونة بالقوة - بينما النظام الحضري في الجزيرة العربية يمثل في مناطق ثلاث اليمن ، وممالك الشمال وأخيرا الحجاز . رغم اتصال اليمن وممالك الشمال نتيجة مواقعها بالصين والفرس والروم وارتباط بعض هذه الممالك ببعض الأنظمة السياسية لتحالفها معها إلا أن الحجاز امتاز باستقلاله حيث لم يستطع النفوذ الأجنبي أن يصل اليه ولعل ذلك يرجع الى حرص العرب جميعا على استقلال هذا المكان المقدس وأيضا لوعورة مسالكه التي يصعب الوصول اليها . وبذلك يمكن القول بأن المدن التي قامت بالحجاز لها نظام سياسي قبلي ، من أشهرها مكة ويثرب والطائف .

ومن ثم يمكن بلورت ما تقدم بأن فلسفة النظام السياسي للعرب في الجاهلية كان قبليا يقوم على صلة الدم في أفراد القبيلة يحكمها رئيسها من خلال العرف والتقاليد بمعنى أن سلطته منبثقة من طابع أخلاقي وبالتالي أن هذا النظام لم يعرف الوحدة السياسية ، ولم ينشأ به حكومة مركزية ، بل قيام بعض المدن في الحجاز اتخذ شكل النظام القبلي .

تمثلت أخلاق العرب في الجاهلية في صفات حميدة متأصلة في نفوسهم جعلتهم أهلا لحمل رسالة الاسلام التي وضعها الله على عاتقهم عن طريق مبشره ونذيره محمده صلى الله عليه وسلم . هذه الصفات تتمثل في المروءة والوفاء والشجاعة والحلم والكرم التي عرفها العرب في الجاهلية ، وأقرها الاسلام ، ثم زاد عليها من الفضائل بعد ذلك .

ولما قامت دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ، مجددا معالم الحياة الاسلامية في جوانبها المختلفة من اجتماعية وسياسية واقتصادية وحرية في اطار التعاليم القرآنية والتوجيهات النبوية ، بمعنى أن الاسلام دين ودنيا وبلغة السياسة دين ودولة أى نظام متكامل للحياة الانسانية ، تتحقق فيه السعادة للبشرية جميعا .

لقد كان النظام السياسى في الدولة النبوية في المدينة مستمدا اصوله فقط من هذين النبعين المطهرين - القرآن والسنة - يحملان المبادئ العامة لشكل الدولة الاسلامية . لقد استطاع القرآن الكريم . هذا المصدر الأول للتشريع - مواجهة البشر بمطالبته الاتيان بمثله ، فعجزت البشرية كلها عن ذلك ، لانه جاء من مصدر يتجاوز قدراتهم البشرية المحدودة ويسمو عليها اذ هى تعجز عن محاكاته كقوله تعالى « قل لنن اجتماعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (١) » ، وبذلك يتأكد أول دليل يوضح المصدر الالهى الثابت والوطيد للدعوة الاسلامية ، أما الدليل الثانى فهو الذى يمثل الجانب المنهجي وهو بلغة العصر الجانب الأيدىولوجى ، فنرى أهم ما يميزه أنه منهج علمى وصين يحمل دعوته بالحسنى كقوله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » (٢) فهذه الدعوة بالحسنى موجهة لاصحاب العقول المتفتحة لأعمال الفكر والنظر فى حقائق الوجود ليتمكنوا من الوصول الى الحقيقة المحردة تماما بعيدا عن الغرض الكهنوتى لمسلمات غيبية ايمانية كقوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الأفاق وفى أنفسهم حتى يتبين أنه الحق » (٣) . من هذا يتضح لنا أن الجانب المنهجي قد أظهر لنا أن الله سبحانه وتعالى قد أودع الانسان من وسائل الادراك الحسى والعقل ما يمينه على فهم حقيقة الوجود .

أما عن السنة الحميدة فهى تعتبر المصدر الثانى للتشريع الاسلامى بعد القرآن الكريم وله منزلة كبيرة أوضحها الله تعالى فى قوله : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (٤) . « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٥) هذه بعض النصوص القرآنية التى تقطع دابر الشك فى

(١) سورة الاسراء : الآية ٨٨ .

(٢) سورة النحل : الآية ١٢٥ .

(٣) سورة فصلت : الآية ٥٣ .

(٤) سورة الحشر : الآية ٧ .

(٥) سورة النبا : الآية ٨٠ .

وجوب الأخذ بالسنة بالإضافة الى اهتمامها بشرح كتاب الله المتضمن القواعد العامة في التشريع والأحكام الكلية بشئ من التفصيل ، وتقرير الجزئيات على الكليات وبذلك تكون السنة الحميدة بمثابة التفسير العملي لقول المسلم « أشهد أن محمدا رسول الله » .

هذا هو المنهج الذي نستطيع أن نتيبنه بوضوح من خلال النصوص القرآنية ، وتطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم له سواء في مكة أو في المدينة لارساء قواعد العقيدة متدرجا منها وعلى أساسها الى تحديد الاطار الذي يلتزم به الإنسان في علاقته بربه وينفقه وبالأخرين من خلال تنظيم محكم دقيق لحياة الفرد في جماعته اذ الدعوة الاسلامية تمتاز بارتباط الدين بالدنيا أى الدولة ، ارتباطا وثيقا كالارتباط القاعدة بالبناء ، فالدين أساس الدولة وموجهها ، فلا يمكن تصور دولة اسلامية بلا دين ، كما لا يمكن تصور الدين الاسلامي فارغا من توجيه المجتمع وسياسة الدولة ، لانه حينئذ لا يكون اسلاما لأن أمس الدولة الاسلامية انما تقوم على تشريعات ومقررات الهية عامة وقواعد كلية تقوم عليها كافة التنظيمات الحيوية الى جانب اية مجموعة من المبادئ العامة لتنظيم السلوك البشرى العام في الحياة الدنيوية أولا في السعادة وفي الحياة الآخوية ، تحقق السلام والرخاء للبشرى البشرى كله (١) .

ومن ثم ترى أن المبدأ العام الذي رسمه القرآن للثواب والعقاب أى للجزاء في جميع معانيه سواء كان جنائيا أو اخلاقيا أو اجتماعيا هو من غير شك جزء مؤجل أى آخروي بما وعد الله تعالى المؤمنين من نعيم مقيم في الجنة ، وبما وعد غيرهم من عذاب شديد في النار . ويشير القرآن الكريم أيضا في مواضع أخرى الى امكان تأديب المنحرفين وإثابة المحسنين في هذه الدنيا بمعنى أن يكون الجزاء معجلا وذلك تطبيقا لمعنى الاستخلاف في الأرض ، اذا تكون هناك نفوس ضعيفة لا تشمر بقيمة وجدوى الجزاء الآخروي ، وذلك باقامة الحدود عليهم لما ظهر من سلوكهم المشين في هذه الدنيا بحسب ماورد في قواعد التشريع الاسلامي . وأما يصيب مسخط الله عليهم وغضبته ، اذا ارتبط هذا السلوك المنحرف بنية متعمدة وراه ، واستطاعوا الافلات من اقامة الحدود عليهم فان الله سبحانه وتعالى يترصلهم بحيث يرون العقاب يحصل بهم في هذه الدنيا كقوله تعالى : « وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون » (٧) . ليس هذا من ناحية

(٦) محمود شلتوت : من توجيهات الاسلام ص ٥٠٠ - ٥٠١ .

(٧) سورة القصص : الآية ٢٦ .

العدالة الالهية التي تمتد لنها في آية التوازن الاجتماعي والسلوكي والأخلاقي الذي يقول فيها الله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت صوامع ووصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، وإن الله لقتوى عزيز » الذين مكناهم إقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور » (٨) .

كما سبق نرى أن العدالة الالهية لها ثلاثة أنواع من الضبط في الاسلام الأول هو ضبط مساره أخرى ، والثاني هو ضبط مستغند من التشريع القرآني أي الحدود التي أقامها الله على الخارجين عن شريعته ونظام المجتمع والدين والأخير هو ضبط ، يحفظ به الله توازن ونظام هذا العالم الذي استخلفنا فيه : تحقيقا للتنظيم الالهي البديع في جميع أنحاء النظام الكوني من إنسان وحيوان ونبات ، وهو أكثر أنواع الضبط كشفا عن قدرة الخالق وعظمته سبحانه وتعالى .

في هذا التصور الاسلامي ، استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقيم دولة اسلامية في المدينة ، يرأسها ويدير شئونها كما أمره الله تعالى دون إثارة أي شعور من القلق أو خوف من التعدي على السلطة المعترف بها .

هكذا باشر الرسول الكريم سلطة زمنية كالتي باشرها أي زعيم آخر مستقل مع فارق واحد . هو أنه الرباط الديني بين المسلمين يقوم مقام رابطة الأسرة والنم والعصبية ، وعلى هذه الصورة أصبح الاسلام نظاما اسلاميا بقدر ما هو نظام ديني . نظام اسلامي قد ساوى بين البشر جميعا ، وجعل التقوى المعيار في الحياة الدنيا كقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٩) ونرى هذا المعنى في قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى » (١٠) . في هذه المعاني السامية تكمن المساواة الديمقراطية في تحمل تبعه الحكم ومسئولياته دون النظر الى الأصل أو اللون أو الجنس أو الفتن أو الفقر ، مساواة عجزت عنها ديمقراطيات العالم قديما وحديثا ، فالديمقراطية الاثنية تقتصر على اليونانيين فقط دون غيرهم وكذلك القروس مثل اليونان قديما ، ولا تزال العنصرية في عصرنا هذا تحتل رقعة كبيرة في العالم تنادي بسيطرة الرجل الأبيض على الأسود .

(٨) سورة الحج : الايتان ٤٠ ، ٤١ .

(٩) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(١٠) رواه البخاري ومسلم : الصحيحين .

لقد قامت الدولة الإسلامية الأولى مستمدة أصولها السياسية المرتبطة بالنواحي الأخلاقية من القرآن الكريم والسنة الحميدة : في ضوء نظام سياسي وأخلاقي (١١) . حيث ارتضى الله للعالمين الإسلام ديناً في قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، واطمعت عليم نعمتي ورغبت لكم الإسلام ديناً » (١٢) « أن الدين عند الله الإسلام » (١٣) وفي هذا المعنى يأتي الحديث النبوي مواكباً لكلام الله تعالى ، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (١٤) .

قصارى القول أن الإطار السياسي والأخلاقي في دولة المدينة في عصر النبوة كان مطبقاً تطبيقاً مثالياً مستنداً في نظامه السياسي وبناؤه الأخلاقي على القرآن والسنة وخصوصاً دون أي أثر لفكر دجيل في الكيان الإسلامي الأول الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم ليحكم فيه بما أنزل الله تعالى ليتحقق العدل الاجتماعي والمساواة بين جميع البشر .
وسنعرض لهذا تفصيلاً في الفصل الثالث من القسم الثاني من الدراسة .

ثانياً - الفكر الإسلامي السياسي والأخلاقي بعد عصر النبوة :

تعتبر المبادئ العامة التي جاء بها القرآن الكريم وقامت لها السنة الحميدة تفسيراً ، قولاً وعملاً هي الإطار العام للنظام السياسي والبناء الأخلاقي في دولة النجوم صلى الله عليه وسلم ، فضلاً عن اعتبارها الأرصاف الأولى لانطلاق المسلمين - بعد وفاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - للاجتهاد والقياس لاختيار النظام السياسي الذي يلائم كل عصر ، لأن الإسلام لم يحدد شكل النظام السياسي بصورة قاطمة ، بل ترك للمسلمين اختيار ما يناسبهم في حدود ما رسمه القرآن وما جاءت به السنة حتى لا تفقد الدولة الإسلامية هويتها التي تجمع بين الدين والدنيا . لذا نرى تناول الحركة الفكرية بعد العصر النبوي ثم تعرض للفكر السياسي والأخلاقي عند بعض الرواد الأوائل حتى تأتي لبعض الرواد المعاصرين .

(١١) سنعرض لهذا في الباب الخامس بالفكر السياسي والأخلاقي فيما بعد .

(١٢) سورة المائدة : الآية ٣ .

(١٣) سورة آل عمران : الآية ١٩ .

(١٤) رواه البخاري .

١ - حركة الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي

ظهر الإسلام في هيئته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية في وحدة منسجمة ساعية إلى تحقيق غايات وإحقة لقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم في ظل المبادئ السامية التي اعتنقتها الجماعة ومحققة الوحدة بين أفرادها الذين هم مشغولون عن الجدل والكلام بما قدموه من أعمال باهرة ، مما ترتب عليه عدم ظهور آراء شخصية أو نشوء نظريات (١٥) .

غير أنه العصر النبوي لم يكده ينته حتى كانت العوامل الأساسية التي لابد منها لاثارة هذا التفكير النظري وتكون النظريات السياسية قد تكامل وجودها وأهم هذه العوامل ثلاثة متمثلة في أولها عن طبيعة النظام الذي أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والثاني عن اقراز مبدأ حرية التفكير للفرد ، والثالث عن تفويض الأمر للأمة فيما يتعلق بتفاصيل هذا النظام وطرق إدارته ، وتحديد بعض نواحيه الشكلية . وقد ثبت مما قدمناه أن طبيعة النظام الإسلامي سياسية ، ومن ثم يتطلب وجود التفكير السياسي حول هذا النظام من حيث نشأته وحقيقته وصفاته وغاياته . ونتيجة مبدأ حرية التفكير للفرد للفرد التي أقرها الإسلام بمعنى اعتراف الإسلام بحق الفرد في التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التي يهده إليها بحثه ، غير ملتفت إلا لصوت ضميره . هذا المبدأ يعرف في كتب الفقه والأصول باسم « حق الاجتهاد » وقد اعترف به مصدرنا من مصادر القانون الإسلامي ، أما تفويض الأمر للأمة ، فقد رأينا أن الإسلام لم يضع قيوداً أو حواجز في وجه البحث والتفكير في هذا المجال بحيث ترك تفويض الأمر للأمة في كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الإسلامي أو تحديده نواحيه الشكلية ، لأن الإسلام لم يورث اتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التي لاتجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير . كذلك التي عرفها الأوروبيون في بعض لغاتهم باسم « Dogmas » والتي كانت سلاخاً في يد رجال الدين المسيحي في أوروبا طاملاً حاربوا به الفكر الحر ، وعاقوا التقدم عن السير أما الإسلام فقد خلا من أمثال هذه المعتقدات وهذا مؤكد عنه في باب السياسة على الأقل ، وهذه إحدى فضائله التي تميزه عن غيره (١٦) . من أجل ذلك نرى المتكلمين والفقهاء ممن بحثوا مسألة الإمامة . وهذه المسألة هي التي تقسم أكثر المسائل المتعلقة بنظام الحكم

(١٥) د. محمد شهاب الدين الرئيس : النظريات السياسية في الإسلام ص ٣٦ .

(١٦) المصدر السابق ص ٣٢ - ٣٣ .

في الإسلام - يصرحون بأن تلك المسألة - الإمامة - تدخل في اختصاص علم الفقه لا علم الكلام (١٧) بمعنى أنها من الفروع التي هي محل الاجتهاد.

وكانت مسألة الخلافة أو الإمامة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من أهم المسائل التي شغلت كل مفكرى الإسلام فيما بعد . وكانت بدايتها اجتماع السقيفة الذي حضره الأنصار والمهاجرون لبحث موضوع من أحق باستخلاف النبي صلى الله عليه وسلم . فقد رأى الأنصار أنهم أحق بالاستخلاف لضعفهم عن الإسلام وحمايته بالنفس والمال بالإضافة إلى أيوائهم ونصرتهم ، وإنهم أصحاب الدار بينما يقرر المهاجرون إثبات أولويتهم في استحقاق الخلافة على غيرهم باعتبارهم أول من عبد الله في الأرض ، وإنهم أولياء رسول الله وعشيرته ، الذين صبروا على شدة أذى وتكذيب قومهم ، فلم يهنوا واستوحشوا لقلة عددهم واجتماع قومهم عليه (١٨) . وجاء في ثنايا دفاع المهاجرين فكرة التنويه بفضل قریش «الأمّة من قریش» التي ستكون أساساً لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة واعطاء هذا الحق فيهم نجة نظرية أخرى تدعو إلى اقتسام السيادة أو تعدد الأمرة أي أن يكون هناك خليفتان لقول الجباب بن المنذر بن الجموح « منا أمير ومنكم أمير » . ولكن المجتبعين على اختلاف وجهات نظرهم وتشعب آرائهم ، قد اتفروا مبداً عاماً هو أن يكون اختيار رئيس الجماعة أو الدولة بالبيعة أي بالانتخاب مع نية مبداً الوراثة ، وبذلك تم انتخاب أبي بكر الصديق في عام ٦٣٢ م ليلبأ حكم الخلفاء الراشدين والذي ينتهي بوفاة علي بن أبي طالب في ٦٦١ م (١٩) .

ويقرر هنا الدكتور الرئيس بأن دفاع الأنصار يعتبر أول نظرية ظهرت فيه تاريخ الفكر السياسي في الإسلام ، يتبعها بعد ذلك نظرية المهاجرين (٢٠) في اجتماع السقيفة الذي كان بمثابة جمعية وطنية

(١٧) الفقه يبحث في الفروع التي هي محل الاجتهاد أي موضع البحث والنظر - أما علم الكلام في أصول العقائد مبتدأ من مسلمات عقائدية ، يفترض صحتها بمعنى مبدأ التكلم من قاعدة متروك بها ثم يلتبس الطرق التي تؤدي إلى إثباتها - ولكن التكلم أحياناً يضطر إلى بحث مسألة الإمامة حتى يتمكن الرد على الشيعة - فرقة شلت من الإجماع - الذين يرون أنها من أصول العقائد بل أنها أصل الإيمان .

(١٨) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٣ ص ٢٠٨ .

(١٩) يوليوس فلهوون : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأيوبية ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو زيد ص ٩٨ .

(٢٠) د. محمد شهاب الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ص ٣٩ .

أو تأسيسية تبحث في مصير أمة لاجيال عديدة لاحقة ، وتضع لها دستورا يكون أساسا ونيراسا لحياتها في المستقبل حيث ترتب على هذا الاجماع أكبر نتيجة يقوم على أساسها نظام الخلافة الذي استمر منذ ذلك الوقت في شكل أو آخر الى القرن العشرين (٢١) . ونرى ماكdonald يقرر بأن هذا الاجتماع يذكر الى حد بعيد بمؤتمر سياسي دأرت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة (٢٢) .

ويمكن القول بأن الخلافة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا في عهد الخلفاء الراشدين كانت - أي الخلافة - في مضمونها وشكلها اسلامية تماما تتفق مع تعاليم القرآن والسنة بمعنى أن نظام الخلافة كل يقوم على الالتزام بالشورى وأسلوبها التطبيقي هو البيعة ، كما ارتبطت السياسة بالدين الذي أرسى النظام الاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي للفرد والمجتمع والدولة .

وإذا انتقلنا الى العصر الأموي (١٣٢/٤١ هـ - ٧٥١/٦٦١ م) ، وأيضا الى العصر العباسي الأول (١٣٢/٣٣٤ هـ - ٩٤٥/٧٥١ م) وكذلك الى العصر العباسي الثاني (٣٣٤/٦٥٦ هـ - ٩٤٥/١٢٥٨ م) ، فإننا نجد الخلفاء في الدولة الأموية وأيضا في الدولة العباسية ينصبون أولياء العهد في حياتهم ، ويطلبون لهم البيعة التي كانت تؤخذ بالعنوة وبطرق غير مشروعة ، وكذلك نرى أن الخليفة يعين بعد وفاة شقيقه الذي لم ينجب ولدا حفاظا على السلسلة اللعوية للأسرة الحاكمة ، ومعنى ذلك أن النظام صار ملكيا ، وبذلك انهار ركن هام من أركان قيام الخلافة وهو البيعة أو ذلك لقصر الخلافة على أسرة واحدة بعينها ، مع الاحتفاظ بشكل البيعة الظاهري بعد أن فرغت من مضمونها الحقيقي الذي يرتبط أصلا بالنظام الجمهوري الديمقراطي .

ويبدو أن خلفاء المسلمين سواء كانوا من أهل السنة أو من أهل التشيع كانوا يؤمنون بحق التوفيق الإلهي للملوك ، بمعنى أن الخليفة ظل الله في الأرض ، وأنه مفوض من قبل الله في تثبيت قواعد الشريعة وإقامة أحكام الدين ، وقد استعمر هذا المفهوم من المسيحيين خلال القرون الوسطى . ورغم الاختلاف الجذري بين أهل السنة وأهل التشيع في هذا

(٢١) المصدر السابق ص ٢٨ .

Macdonald, D. B. : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, p. 12. (٢٢)

الصمد ، حتى جاء الامام الشافعي (٢٣) ليقرر مبدأ الاجماع الذي كان له فضل اتساع وتقدم الدراسات الاسلامية القانونية ، وقد جعل الشافعي مبدأ الاجماع منزلته بعد الكتاب والسنة ويعتمد عليها في نفس الوقت ، وأول اجماع يعتبره الشافعي هو اجماع الصحابة ثم اجماع المجتهدين في أي عصر بعدهم (٢٤) . وأصبح الاجماع هو القاعدة الأساسية التي تبنى عليها نظريات أهل السنة في الإمامة (٢٥) وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع في اسلام قانون دستوري تكون أحكامه مستمدة من مبادئ عملية وثبت بالتجربة امكانية تطبيقها وتنفيذها ثم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التي يتألف منها هذا القانون ، تمشياً مع الجهود الأخرى المبذولة في تنمية سائر فروع الفقه ، ليصبح تاريخ تطور النظريات من ذلك الوقت جزءاً من تاريخ علم الفقه العام ، كما ظهرت نتائج هذه المحاولات في الأجيال التالية في كتابات الفقهاء المتكلمين في نفس الوقت أمثال البغدادى والماوردى وابن حزم والفزائى والرازى والنووى والتفتازانى ثم ابن خلدون .

وبذلك قضى الشافعي بمبدأ الاجماع على المقارعة بين النظر والعمل عند أهل السنة فيما يختص بموقفهم من السلطة : الهيئة لرئيس الدولة بأن ردوا على الشيعة القائمين بالوصية ، بأن الإمامة لا تصلح إلا بالاجماع أو بالبيعة العامة .

لقد ظهرت الخوارج والشيعة والمعتزلة في العصر الأموي رافضة الحكم الأموي ، وتمثلت مبادئ الخوارج في أن يكون اختيار الخليفة من عامة المسلمين بانتخاب من ، ولا يشترط أن يكون قرشياً مع عدم تحديد مدة خلافته ، فيبقى فيها ما دام عادلاً ، ويعزل لظلمه وجوره مع اعتبار الإمامة أو الخلافة جائزة ليست واجبة إلا إذا قضت بذلك المصلحة العامة ، كما تميزت مبادئهم العقائدية بالأخذ بظاهر النص ، وحكمهم المطلق بالكفر على من

(٢٣) الشافعي هو محمد بن كندوس الشافعي تكلم على مالك بن أنس وتوفي بمصر وهو صاحب الفقه المعروف باسمه (٢٠٤/١٥٠ هـ - ٨٢٠/٧٨٧ م) .

(٢٤) للاستزادة ارجع الى كتاب الشيخ محمد أبو زهرة : الشافعي حياته وعصره وآرائه وفقهه .

(٢٥) الاجماع هو أن يستمد المجهد استدلاله من الواقع ومن الحقيقة أي من واقع الأمة الإسلامية في عصورها الماضية وحاضر عصرها المعاصر والخلفاء الراشدين باعتباره المثال الذي ينبغي محاكاه والذي تمثل فيه الروح الإسلامية الصحيحة لاستكمال أحكامها مما حدث فيه من أعمال ، وما اتفق عليه من مبادئ ، وما وضع من سياسة ، ثم ما أصبح المسلمون عليه بعد ذلك في عصر التابعين أو من بعدهم في مثل هذه الأمور .

يخالفهم الرأي ، بينما الشيعة فهم أنصار الإمام على بن أبي طالب وكانوا يرون الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، وبين القائم فيها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لبس اغفالها بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر (٢٦) وأهم مبادئ الشيعة السياسية بالإضافة إلى تعريفهم الإمامة وشروطها هو طاعة الإمام المعصوم طاعة عمياء ، والايان بعودة الإمام الفائب والقول بالظاهر والباطن واقرار مبدأ التقية وهو اظهار غير الحقيقة من أجل حماية النفس والعرض والمال . والتقية عند الشيعة أسلوب سياسي يعنى سرية التنظيم وعدم الخروج على الحاكم الا فى ظروف مواتية لهم . . . ولهذا سبب الشيعة المتابع للحكم الاموى حتى تمكنت بتأثيرها تهيئة السبل لقيام الدولة العباسية . بينما المعتزلة فهم فرقة دينية فلسفية ثم سياسية بعد ذلك لها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين يقوم على الاصول الخمسة وهي بالاجماع : التوحيد ، والعدل ، والوعد والموعود ، والمنزلة بين المنزلتين . . . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واذا تفحصنا هذه الاصول الخمسة فاننا نجد المبدأ السياسي يتمثل فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مع اعتبار جزء من الايمان له أهمية كبرى ، فكانوا يجاهدون بالخروج على الإمام الجائر ، ويظهرون رأيهم فى على ومخالفه واجمعوا على التخطئة ، . . . وان كانوا لم ينفقوا فى تعيين موضعها ، وكان بنو أمية فى نظرهم عصاة جائرين وحكاما ظفان ، بل أكثر من ذلك حيث اعتبر مرتكب الجريمة فاسقا أى خارج من الايمان ، وبهذا ظهر عدم الرضا بين المعتزلة وبنو أمية ، من هذا المنطلق يمكن القول بأن المعتزلة لها دور ايجابي فى السياسة بالرغم من أن السياسة لم تكن هدفهم الأول حيث كان مدار بحثهم فى مسألة مرتكب الكبيرة ، التى نصأت كنتيجة لتكفير الخوارج لمن خالفهم فى الرأي . وما لا شك فيه أن المعتزلة عند ابناء رأيهم فى كل شىء ، كانوا يستندون فى بحثهم عن علته أو مستنده العللى ، مما جعلهم يصعدون كثيرا من الأحكام السياسية التى أثرت تراث الفكر من هذه الناحية . بينما ترى فرقة أهل السنة وكان على رأسها الحسن البصرى (٢٧) . . . باعتباره أحد التابعين فى عصر بنى أمية ، وكان أجمل السنة يعرفون قبل هذه التسمية باسم : « أهل الحديث أو التابعين أو العلماء القراء وهم الذين كانوا مشفقين بعلوم الحديث والفقه وليس بعلم الكلام - فقد امتنع أهل السنة عن التبرؤ واللحن والحكم بالتكفير أو بغيره بالنسبة للصحابه مخالفين بذلك الخوارج كل المخالفة ، وكان من نتيجة ذلك انهم - أى أهل السنة - قد تركوا مسألة

البحث في موضوع الإمامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة حتى جاء الإمام الشافعي وقرر موضوع الإجماع لأول مرة عند اختيار الخليفة وقد سبق الحديث عنه آنفاً - ليس هذا معناه أن أهل السنة كأفراد لم تكن لهم آراء سياسية أو أنهم موالين للحكم الأمويين ، بل العكس كانوا معارضين لسياسة الحكم الأموي بل مفرقين لنظم الحكم التي بمقتضاها وصل هؤلاء الأمويون إلى مرتبة الأمر والنهي إلا تسليماً بالواقع وحرصاً على وحدة الجماعة . وخير دليل على ذلك قول الحسن البصري « أفسد أمر هذه الأمة اثنتان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبه حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد ، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة (٢٨) » . كما ظهرت أيضاً فرقة المرجئة ويقوم مذهبها على أساس ديني فلسفي موضوعه البحث عن الإيمان وعلاقة العمل به من الناحية النظرية المحضة ، وغاية هذا المذهب أنه يرجئ الحكم على صاحب الكبيرة إلى القيامة ، وتقويض أمره إلى الله كقوله تعالى : وآخرون مرجون لأمر الله ، أما يعذبهم وما يتوب عليهم » (٢٩) وبذلك يقولون في الطريق الآخر المقابل للخوارج من ناحية العقيدة . وبذلك لا يمكن القول بأن المرجئة جناح من أهل السنة باعتبارها معتزلة أهل السنة (٣٠) لأن الإرجاء هو تعطيل لشريعة الله ومنتهى ويجعل الإنسان يفعل ما يريد دون قصاص في الحياة وتركه مرجئاً لأمر الله عند يوم تقوم فيه الساعة .

لهذا تختلف مع الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس فيما ذهب إليه بأن المرجئة هم معتزلة أهل السنة كما بينا بالإضافة إلى أن السنة تقرر إقامة حدود الله بالنسبة لمن يأتي أفعالا شريعة : أما أنصار معاوية فهم يمثلون حزب الوراثة الملكية الذي جعل الحكم في عقبه . فانتقل نظام الحكم الاسلامي والمعروف في عهد الخلفاء الراشدين من البيعة والشورى إلى الحكم الملكي الوراثي - وبذلك اجتهد معاوية عما كان يتبعه السلف وخرج على رأي الشيعة والخوارج والمعتزلة وكان السنة وكان المعتزلة وهم يمثلون معتزلة الخوارج (٣١) يؤمنون بدور العقل والتأويل مما جعلهم يمثلون خطراً داهياً على النحلة الأموية ولأنهم يزعمون الإمامة أن تكون من آل البيت .

(٢٧) الجبلي البصري (١١٠/٤١٠ هـ - ١٧٨/٦٤٤ هـ) تابعي من مشايخ أهل السنة .
 (٢٨) قوله وإسئل بن عطاء الذي عهدا رأس المعتزلة .
 (٢٩) جلال الدين السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٧٣ .
 (٣٠) سورة التوبة : الآية ١٠٦ .

(٣١) دكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظرات السياسية الإسلامية ص ٨٤ .
 نفس المصدر السابق ص ٨٤ .

هكذا كان الصراع السياسي يشمل المساحة الأموية ممثلة في أحزابها السياسية الثلاثة ممثلة في الشيعة والخوارج والحزب الملكي ، ولا تنفق مع الرأي الذي يقول به الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود باعتبار كل من الخوارج والشيعة حزبين دينيين بينما حزب معاوية حزب سياسي فقط (٣٢) ولكن نعتقد ما يعتقده الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس بأن هذه الاحزاب الثلاثة احزابا سياسية بكل معنى الكلمة في اطارها الاسلامي (٣٣) بدليل أن لكل حزب وجهة نظر في الامامة ، فالخوارج ترى الخليفة ليس بالضرورة أن يكون من بيت عريبي بينما الشيعة ترى أن الامامة في آل بيت النبي ولا سيما سيدنا علي وآل بيته ، بينما حزب معاوية اتخذ من النظام قاعة للاختيار دون البيعة والشورى التي التزم بها الصحابة وكذلك الخوارج والشيعة والمعتزلة وأهل السنة . ولما كان تأثير الحركة الاعتزالية واضحا فان المعتزلة كانوا هم معتدلة الخوارج ، وأهل السنة كانوا هم معتدلة المعتزلة هم الذين دار بينهم الفكر السياسي حول مسألة الامامة الى جانب الفكر الشيعي حول هذه المسألة .

هذا الصراع السياسي حول الامامة أو الخلافة أفرز مشكلة أخلاقية داخلية في دائرة الايمان وهي فعل الانسان ، وكيفية الثواب والعقاب فترى الخوارج تعتبر الفعل جزءا من الايمان وأن يكون متصلا به والا يعتبر المرء كافرا ، فجاءت المعتزلة فأوضحت أن الله عادل وهب الانسان عقلا ليكون مسئولا عن أفعاله ، ومن هنا يقرر المعتزلة بحرية العقل حيث انها أفضال العباد المكتسبة خاصة بالعباد ، وليس لله فيها صنع ولا تقدير ، ومن ثم فمرتكب الكبيرة فاسق لأنه في منزلة بين الكفر والايمان - عبدا للشرك بالله فصاحبها مخلد في النار - وعسا ذلك من الكياف في محل النظر والاعتبار لبنيان حكم الشرع في مرتكبيها . كذلك ما يصل بالعدل الالهي موضوع يتعلق بدراسة القيم وهو موضوع الحسن والقبح عند المعتزلة (٣٤) فيقررون أن العقل هو مقياس الخيرة والشرية ، ولذلك فالانسان خالق لأفعاله خيرا وشرها ويستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا (٣٥) مستغنيين في رأيهم هذا الى أن التكليف والمسئولية تستلزمان قدرة الانسان وحرية فيما يريد ، ولا يظل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، وأن الانسان يحسن

(٣٢) الدكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٣٣) الدكتور محمد ضياء الدين : النظريات السياسية - الاسلامية ص ٦٥ .

(٣٤) محمد علي أبو زيد : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٨١ .

(٣٥) الشهرستاني : الحلل والخلق ص ٥٦ .

من نفسه ماله من حرية فى أن هذا أو ذاك من الأفعال ومن قدرته على تنفيذ ما يريد ، هذا التفسير الذى أتى به المعتزلة نجده عند كانط فى البصر الحديث حيث يجعل حرية الإرادة أساس علم الأخلاق ومسلّماته . كذلك ترى المعتزلة إضافة الأفعال المتولدة للإنسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إلا إذا كان يستهدف الشر والخطأ (٣٦) .

لذا نجد الأمويين لم يرتضوا برأى المعتزلة واعتبروه مفرجا ضدهم بينما ساندوا موقف الجبرية القائل بأن أفعال المباد مقدرة أزلا وأبدا تصدر عن إرادة الله دون تدخل من إرادة العبد ، هذه الفكرة كانت أساسا موقفا دينيا ، اتخفوه قاعدة لسياستهم لتبرير مظالمهم بنسبتها إلى قضاء اله وقدره فكان من الطبيعي أن يروج بنو أمية لهذه الفكرة ، التى تدعم مركزهم السياسى لأن مسألة الجبر تؤيد وجهة نظرهم السياسية لقولها بأن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين فى صورته الملكية الوراثية الاستبدادية .

وهنا نرى لأول مرة الخلافة الإسلامية فى العهد الأموى يتم تعريفها من المضمون الأخلاقى والدينى واتخاذ موقف الجبرية ستارا لتبرير سلطانتهم وظلمهم ، مما يجعلنا نعتقد أن الحكم الأموى كان حكما ملكيا مستبدًا لم يلتزم بجوهر الإسلام بأن يحكم الخليفة بما أنزل الله تعالى وبما جاءه رسوله صلى الله عليه وسلم ما عدا القلة من الحكام الأمويين الذين قد التزموا بربط الحياة الدنوية بالدين فسمعت فى أيامهم ولا سيما أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز ومما لا شك فيه أن فكر المعتزلة قد عجل بنهاية الأمويين وقيام الدولة العباسية الأولى والثانية ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تقاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى ، فجاء الفكر السياسى المعتزلى قائما على الحرية والقدرة كهوتين محركتين للقبول والرفض وبالتالي لا يخدم الأمويين ويقول القاضى عبد الجبار : « ... لا خلاف أن المخالفين لنا لا يمدون أحد هذه الأصول . ألا ترى أن خلاف الموحدة والمطلحة والدرعية والمقشبة قد دخل فى التوحيد ؟ وخلاف المجبرة قد دخل فى باب العدل ؟ وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعيد ؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؟ وخلاف الامامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ (٣٧) »

(٣٦) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٣٧) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ١٢٤ القاهرة ١٩٦٥ .

ولا ننسى في هذا الخضم الأشاعرة ومؤسسيها الحسن الأشعري وقد
 ظهوروا في العراق عام ٣٠٠ هـ الذين رفضوا الجبرية القائلة بأن الله خالق
 أفعال المبادىء ، وموقف السلف القريب من هذا المعنى كما رفضوا قول
 المعتزلة بأن المبادىء خالقون لأفعالهم ، ولكنهم أى الأشاعرة قبلوا بأن
 أفعال المبادىء تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقل أى من الطرفين بها
 وحده ، مقسمين الفعل الواحد الى ثلاثة وجوه : أولها اتفاق العقل وأحكامه
 وثانيها القدرة على تنفيذه أى الاستطاعة وأخيرا الإرادة التي تختار واحدة
 من الممكنات (٢٨) بمعنى أن عمل الله يتمثل في الاتفاق ثم الاستطاعة أى
 القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الانسان ، أما الإرادة فهي التي
 يختص بها الفعل الواحد من عدة أفعال بمعنى أن تختار واحدا من عدة
 ممكنات وهي تكون للعبد . ومن هنا يكون للانسان التصرف بالفعل حسبما
 يريد أما يوجهه الى الخير وأما الى الشر ، فيكتسب بذلك أما ثوابا وأما عقابا
 وهكذا يكون للتكليف الشرعي معنى بحيث يتحمل الانسان تبعية أعماله
 من حيث له حرية الاختيار أما موقف الأشاعرة من مسألة الإمامة ، فيتلخص
 في عدم تكفيرهم لاحد من المتنازعين بل يقولون عنهم أنهم جميعا على حق
 لعدم اختلافهم في الأصول بل جاء اختلافهم في هذه المسألة التي تعتبر من
 الفرع ولكل مجتهد نصيب ومثوبة ، ولكنهم يردون على الشيعة القائلين
 بالوصية بأن الإمامة لا تصلح الا بأجماع أو البيعة العامة . وكذلك نرى
 أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التي حاولوا بها استمالة جميع الأطراف
 المتنازعة ، واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة :

ولم يكن الأشعري وحده في ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ،
 ولكن تزامن معه أيضا الماتريدي في تلك الفترة ، وكان يدعو الى نفس
 المبادئ التي ينادى بها الأشعري مع ميل للفكر الاعتزالي ، وفيما يختص
 بالفعل الانساني يرى الماتريدي أن للعبادة قلدا من الاختيار في الفعل ،
 فالانسان قادر على تكيف أفعاله وتكون اثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه
 باختيار ، ويرى الماتريدي أيضا أن أفعال الخير تقع برضى الله أما أفعال
 الشر فانها تقع برضى الله عكس الأشعري فيرى أن الخير والشر كله من
 الله ولا تخضع الحوادث الخير والشر في ذاتها أى في طبيعتها وإنما يصنفها
 الشرع بذلك ، وهذا يخالف رأى المعتزلة بأن الخير والشر يكمنان في
 طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل
 بهما .

(٢٨) دكتور محمد علي أبو زيدان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام من ٣٦٩ هـ دار
 المعرفة الجامعية ١٩٨٠ .

وهكذا نرى كيف للماتريدية لا تسلك طريق الأشاعرة في الوسط بين السلف والمعتزلة بل انها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة . ولم يقدّر للمذهب الماتريدى الاستمرار في الميدان الاسلامى حيث كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة .

ورغم هذه التيارات الفكرية بشأن الحرية والارادة الانسانية والمستولية تجاه العقل الانسانى وعلى اثابته ومعاقبته وما أدى الى اختلاف وجهات النظر فى الخلافة أو الامامة ، فنجد صدق ملاحظة ابن خلدون (٣٩) وحكمه من أن الخلافة وإن شابها عنصر الملك وتحولت من أصل الشورى الى الوراثة — فإن معانيها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت ، وإذا كان حدث خلاف أو انقسام من حين لآخر فإن الدولة فى شكل ما استمرت فى سيرها . وأحكام الشريعة الاسلامية فى جملتها منفذة ، والاسلام محتفظ بعزته وقوته ، وهو ينتشر ويمتدح الأفراد والجماعات فى جميع الأنحاء لما تشعر به الشعوب من حكم العدالة والمساواة وحفظ الكرامة ، بدل الظلم والقهر والظلم الذين كانوا يحكمون به من قبل دول الفرس والروم (٤٠) وغيرهم . وكان الخلفاء — سواء من خلفاء الصدر الأول أو الخلفاء الأمويين أو الباسيين بعدهم حتى أواسط القرن الثالث بعد الهجرة فى جملتهم رجلا أكفاء أدواته والسياسة ، ولذا ظلت الدولة الاسلامية والخلافة تسمو الى مراقي القوة والمجد واستمرت عبر القرون فى العالم الاسلامى فى صبورة أو أخرى — حقيقة أو شكلا — حتى العصر الحديث ، وكانت آخر صورها الخلافة العثمانية التى قامت على الغلبة والقوة ولم تكن مستوفية للشروط التى يريها الاسلام ، وجرت على نظام الوراثة ، الا أنها ظلت تمثل قوة الاسلام ووحدة أكثرية المسلمين ، وقامت بواجب الدفاع عن الأوطان الاسلامية . وحفظ كيانها ، وكان المجتمع الاسلامى قد صار على استعداد — ما دامت المبايعة العامة قد صارت غير ممكنة التحقيق — لأن يعترف بالولاء لأكبر دولة اسلامية تقوم بواجب الدفاع عن الاسلام وأوطانه ويعترف برئيس تلك الدولة على أنه الخليفة الواجب طاعته ومعاونته ، وكذا كان اعتراف معظم العالم الاسلامى بالدولة العثمانية ورؤسائها خليفة للمسلمين . ولكن لما اعتزى الوهن هذه الدولة العثمانية وضطفت عن القيام بواجب

(٣٩) مقدمة ابن خلدون : انقلاب الخلافة الى الملك — فصل ٢٨ .

(٤٠) دكتور محمد شيبه الدين الرئيس :خراج والنظم لثلاثة للدولة الاسلامية —

النصل الخامس من دار الاصدار العلمية بالرياض ١٤١٧ هـ .

« الاسلام والشعوب » من ص ١٥٩ الى ص ١٦٩ .

أن تؤيد دولة واحدة ، إذا أن من علماء المسلمين أجازوا تعدد الحكومات أو الدول ، وليس من الواجب أن تنحصر السلطة في فرد أو شخص أو أسرة وليس من الضروري أيضا الاحتفاظ بالألفاظ والأسماء السابقة أو التقليدية وإنما كل الذي يوجب الإسلام في العلاقات بين دوله هو أن تحقق الأصول الأساسية المتمثلة في الاتحاد في أية صورة عملية بين المسلمين لأن الله يأمرهم بالاتحاد ، وأن يقيموا دولتهم على أساس من الشورى ، وأن يكون أمرهم شورى بينهم في كل الأمور ، وأن يتعاونوا دائما على البر والتقوى وكل ما هو خير وما يؤدي إلى قوتهم وصلاح أحوالهم ، وأن يقوموا متضامنين بواجب الجهاد وهو الغرض العظيم - لصد أعداء الإسلام والزود عن الديار الإسلامية ، وأن يعملوا على رقي الخبائث بالتزام الفضائل والدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر . وهذا ما نراه فيما بعده في فكر الرواد الأوائل والمعاصرين عند بسط فكرهم السياسي والأخلاقي في الإسلام .

٢ - الرواد الأوائل في الفكر السياسي والأخلاقي

(الكنتى - اللارابى - ابن مسكويه - الماوردى - الفزائى - ابن تيمية)
جاءت الديانة المسيحية تحمل طابعا دينيا وأخلاقيا كما أن لها تأثيرا بالغا في الاتجاهات السياسية التي سادت الإمبراطورية الرومانية رغم أن هذه الديانة المسيحية لم تحمل نظاما أو فكرا سياسيا محلدا . ولما اعترف قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية في القرن الرابع الميلادى ، كان اغترافه وراه سبب سياسي وهو احتياجه لتأييد الكنيسة مما جعل نفوذها وميطرة رجالها واضحا في كل شيء حتى ما لبثت هذه السلطة الكنسية أن قامت في وجه سلطة الدولة ولأسيما عندما أراد الإمبراطور التخلي في شئون الكنيسة ، مما أدى إلى الصراع الدائم بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر على نحو تدريجي ، حتى جاء مكافيللي معلنا فصل السياسة عن الأخلاق بمعنى فصل الدولة عن الدين ، رابطا بذلك السياسة بالواقع المادى دون أدنى نظر إلى النواحي الأخلاقية أو الروحية .

ولكن جاء الإسلام بالدين الخاتم كدين ودولة ، حيث أن الدولة الإسلامية تقوم على التشريع الإلهي الذى صممتها بأنها دولة فكرية عقائدية ويقابلها المصطلح « إيديولوجية » فى حياتنا المعاصرة ، مع كونها - أى الإيديولوجية ذات مصدر مساوى ، كما صيغها بالأخلاق الإسلامية المستندة إلى القرآن والسنة لتحابس على النية وهنا تعتبر الأخلاق مستندة

الى الضمير الاخلاقي واكثر سلطة واقوم من الاخلاق الوضعية التي تحاسب على السلوك الظاهر .

لذا نجد المفكرين المسلمين الأوائل والمعاصرين قد حاولوا استجالة دراسة السياسة دون سند اخلاقي ، فالأخلاق ركيزة العلم السياسي ، ومن ثم يجب على الحاكم والدولة وعلى النظام الناجح أن يتجسّد في الأخلاق ويتبعها في مجال الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهذا ما سنراه عند عرضنا لبعض هؤلاء المفكرين المسلمين لكي نرى الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق في الإسلام .

١ - الكندي

وأول فيلسوف يطالعنا هو الكندي (٤١) يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أي الفلسفة للدين (٤٢) ويقول الكندي في رسالته الى المعتصم : « .. فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها » أنا أت بالاقترار بربوبية الله سبحانه ويلزم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها » (٤٣)

ويرى الكندي أن الفضيلة هي وسط بين طرفين ، متأثرا بالفكر الارسطي ولكنه يختلف عن أرسطو في الهدف ، حيث يرى هدف الكندي هو السعادة في الدنيا والآخرة بينما هدف أرسطو هو السعادة في العالم المادي القاني . لذا فلا تسيان يكون كامل الفضيلة ، عند الكندي ، عند معرفته للفضيلة نفسها ، وفي التزامه لسلوك التي تتطلبه . والفضائل الإنسانية عنده نوعان : الأول منها موجود داخل النفس والثاني خارج النفس . والفضائل الداخلية في النفس هي دائما ايجابية لأنها تقوم على المعرفة والعمل وتنقسم الى فضائل ثلاث هي الحكمة والتجدة والحق . أما الفضائل الموجودة خارج النفس فانها تكون ثمرة ونتيجة لهذه الفضائل الثلاث التي سبق ذكرها التي تأتي نتيجة لاجتماع هذه الفضائل المتبثل في العدل ، والرذيلة المقابلة له يكون الجور والظلم .

(٤١) ابن التيم : التهرست ص ٥٥ يذكر أنه هو أبو يوسف . يعقوب بن اسحق الكندي (١٨٥/٥٦ هـ - ٨٠١/٨٧٠ م) .

(٤٢) د . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الإسلامي في الإسلام ص ٣٤٣ .

(٤٣) رسائل الكندي الفلسفية : « رسالة في علم الأخلاق » صفحاتها ١٠٦ - ١٠٤ .

دكتور محمد علي الهادي أبو ريدم .

والناس عند الكندي صنفان ، أولهما ممتاز وعدد أفرادهم محدود ، ويمتاز بالسيطرة على نفسه فيلزمها حد الاعتدال ، أما ثانيهما فهو ضعيف الإرادة ، لا يستطيع أن يلزم نفسه حد الاعتدال وهو يمثل الكثرة الذين يعيشون في الحياة وهم دائما عرضة للآلام والأحزان لأنهم يحبون النواحي المادية التي تتسم بالتغير والزوال ، فالإنسان العاقل لا يربط سعادته بالتغير الزائل لأن السعادة إنما تكون في النفس لا في ما يمتلكه ، ومن ثم فيجب على الإنسان أن يقبل على خيرات العقل الماثمة وعلى تقوى الله وأن يعكف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال حتى يمتلك الدنيا وما فيها وينعم بالآخرة . أما إذا جعل همه طلب الخيرات المادية معتقدا أنه قادر على استبقائها فأنما يجري وراءه المحال (٤٤) .

ونستطيع ان نستبين من هذا العرض الأخير لأخلاق الكندي . ان الحاكم من خلال موقفه الأخلاقي هو الحاكم المادل العالم الحكيم المسيطر على نفسه ، المبتعد عن الذات الحسية المناقضة للفضائل الانسانية من حكمة ونجدة وعفة ، وما ينتج عنها من ثمار تتمثل في العدل ، الذي يبعد الظلم والجور عن الرعية ، كذلك ينبغي على الأفراد اتباع هذا المنهج الأخلاقي حتى تتحقق السعادة بين جميع أفراد الأمة بقية رضاء الله .

٢ - الفارابي

سار الفارابي (٤٥) على نهج أفلاطون وأرسطو في اعتبار الأخلاق فرعاً للسياسة . فالأخلاق تعني بدراسة السلوك الفردي المؤدى الى اكتساب الفاضل وتحصيل السعادة لكل فرد على حده ، بينما تعني السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره ، فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة .

من ثم نرى ان تحصيل السعادة لمجموع الأفراد لا يتم الا اذا عاشوا في مجتمع ما فلذا يكون أفضل أنواع المدن عند الفارابي المدينة الفاضلة لأن أسس أنواع الاجتماع على الاطلاق هو اجتماع المدينة وهكذا تخضع الاطلاق الفردية عند الفارابي لعلم السياسة حيث يتفرع السلوك الفردي

(٤٤) د- عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام - ج ٢ ص ١٠٧ .

(٤٥) الفاضل : أخبار اليقظة بأخبار الحكماء ص ١٨٢ يقول عنه هو أبو النصر محمد بن عزراخان المروزي بالفارابي (٥٣٣/١٧٥ - ٩٥٠/٨٧٠ م) الفاضل (جمال الدين) القاهرة ١٣٤٦ هـ .

من السلوك الاجتماعي ، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية في المدينة الفاضلة التي تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحقيق السعادة إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة (٤٦) كما يتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة ، وإن يكون الحاكم فيها فيلسوفاً حكيماً أو نبياً منذ يوحى إليه ، وبذلك قد ساوى الفارابي بين وظيفتي الحكيم الفيلسوف والنبى المنذر من ناحية رئاسة كل منها (٤٧) فيقول : « معنى الفيلسوف والرئيس والملك واضمح التواميس والإمام معنى كله واحد » (٤٨) .

وعنا نجد الفارابي يخلع على الحاكم المعانى الدينية ، فالنبى والفيلسوف فى رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، ولما انتهى عصر الأنبياء فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذى يوجد أولاً ثم تتبعه الرعية (٤٩) .

لم يكتف الفارابي بالمدينة الفاضلة بل نجده يشير الى مدن غير فاضلة وهي التي يوجد فيها تجمعات جاهلة وضالة وضارة (٥٠) .
لا تستند فيها الى حكمة العقل وإنما تعتمد فى حياتها على ممارسة الملذات الحسية .

لقد أقام الفارابي مدينته الفاضلة متأثراً بالانكار الأفلاطونية والأرسطية فى المجال الأخلاقى والسياسى مما خالفاً عليها الصبغة الإسلامية ، ومن هنا ارتبطت سياسته بالأخلاق فى إطار إسلامي .

٣ - ابن مسكويه

يعتبر ابن مسكويه أحد فلاسفة الأخلاق فى العالم الإسلامى (٥١) وهو كفيرة تماماً متأثراً بالفلسفة اليونانية القديمة - يطالب ابن مسكويه

(٤٦) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ - ٧٩ .

(٤٧) د- محمد جلال شرف ود- على عبد الحلى محمد : الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب ص ٢٨٢ .

(٤٨) الفارابي : تحقيق السعادة : ص ٤٣ - ٤٤ .

(٤٩) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ .

(٥٠) المصدر السابق ص ٩٠ - ٩٢ وأيضاً الفارابي : السياسات المدنية ص ٥٦ - ٧٧ .

بضرورة التخلي عن الرذائل عند القيام بأى عمل ، داعيا الى التمسك بالفضائل واضعا قاعدة الاعتدال والتوسط ضابطا فى اطلاق الفضيلة على أى سلوك .

ويقدر ابن مسكويه أن للنفس ثلاث قوى احداها تختص بالفكر والنظر فى حقائق الأمور ، والثانية تتصل بالنفص والشجاعة من الأفعال والثالثة تتعلق بالشهوة المنتجة للذات الحسية . وهذه القوى الثلاث متعارضة متباينة وقوى « احداها تكون على حساب الأخرى (٥٢) ومن ثم يرى ان تكون غاية الانسان التى يليق به كائنسان والتى بها مساعدته ، وهى فى صدور الأفعال الانسانية عنه حسب تمييزه ورؤيته بفضل العقل الذى اختصه الله به وجعله متفردا به والذى يطلب الفضيلة الخاصة وهى العلوم والمعارف مع عدم الاذعان لرغبات الجسم (٥٣) . ولذا فالفضيلة تكون عنده الوسط المعتدل بين الافراط والتفريط . وبالتالي النفس التى تصدر الفضيلة هى التى تصدر عنها العدالة (٥٤) . بالعدالة يسعد الانسان ويوازن بها نفسه لأنها جمعت كل فضائل النفس ، ويمكنها أن تؤدى أفعالها الخاصة على أفضل وجه ويصير بها الانسان أقرب ما يكون الى الله (٥٥) .

كما يعالج مسألة الخير الأقصى أى السعادة القصوى للانسان وتكون باجتماع أمرين تجنبهما الحكمة فيقول : « للحكمة جزآن : نظرى وعملى ، فبالنظرى يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، وبالعمل يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحبلوا الناس عليها » (٥٦) . وذلك بأن الشريعة - وهى من عند الله تعالى - لا تأمر إلا بالخير وبالأشياء التى تفعل السعادة ، وبالجمللة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل . (٥٧) كما يرى ابن مسكويه ضرورة وجود المجتمع لتحقيق

(٥١) هو أبو علي أحمد بن مسكويه (٢٢٠/٤٢٠ هـ - ١٠٢٩/١١٣٣ م) انظر القلي : اخبار العلماء واختيار الحكماء .

(٥٢) ابن مسكويه : تهذيب الانلاق : ص ١٢ - ١٣ .

(٥٣) المصدر السابق ص ١١ .

(٥٤) تهذيب : ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٥٥) م . س ص ٦٠٤ .

(٥٦) البلد الأمصر - ص ٦ .

(٥٧) تهذيب ص ٩٧ .

الفضيلة والسعادة حيث الاحتكاك بين الناس هو السبيل لمعرفة الفضيلة أو الرذيلة ، لأن الهروب من المجتمع يطمس معالم الفضيلة والرذيلة معا (٥٨) . أما مفهوم الحرية عنده مفهوم ضيق النظر لاقتصاره على طلب العيش والسعي وراء الرزق (٥٩) . ولا يتكلم ابن مسكويه عن مظاهر الحرية الأخرى من رأى وسلوك وقفل .

ولا ينسى ابن مسكويه دور التربية في تبدل الصفات الأخلاقية حيث انها لم يكن منها شيء بالطبع ، لأنها مستعادة بالمادة والتدريب حتى تصير خلقا ، لذا أهملت الطباع ولم تأدب سادات الرذائل (٦٠) .

وبين لنا ابن مسكويه العلاقة بين الدين والأخلاق من ان كل منهما يهدف الى اصلاح الانسان وسعادته ، لا بد أن يتعدى حدود الذاتية الى المجتمع الذي يعيش فيه ، ولقد اعتمد ابن مسكويه للدفاع عن هذه النزعة الاجتماعية على تعاليم الاسلام وآدابه مثل صلاة الجماعة والجمعة واللقاءات التي شرعها الله بين المسلمين جميعا أثناء الحج والعمرة لايجاد الانس واللفة بين الناس وتبادل المنافع المادية والروحية عن السواء .

ورغم تناول ابن مسكويه موضوع الأخلاق وتهذيبها ، فانه يمكن لنا أن نستخلص من كتابه تهذيب الأخلاق « أيضا الجانب السياسي يسير جنباً الى جنب الأخلاق بمعنى أن الفرد الذي لم يتجاوز بفضائله ذاته الى من حوله ، قد يصبح عديم الفائدة للمجتمع الذي يعيش فيه ، ومن ثم كانت دعوة ابن مسكويه الضمنية الى التعاون بين الأفراد على أساس الخلق القويم أثناء تعاملهم في كل جوانب الحياة ليسعد نفسه ويسعد الآخرين معه . من هنا يمكن أن نقول ان ابن مسكويه بأخلاقه يدعو الى اقامة الدولة وتنظيمها السياسي المرتبط بالأخلاق ، وإن الحاكم أو رئيس الدولة يكون حكيماً عندما ربط الفلسفة بالأخلاق لأن سعادة الانسان قائمة على أساس النظر وصحة البصيرة مما يجعله يثق في نفسه وقيمن حوله فيطمئن القلب فيصل الى الكمال الخلقى . فان كان هذا الأمر بالنسبة للفرد في المجتمع الضروري له فيدعيه يكون الحاكم على هذا المستوى :

(٥٨) م . س ص ٢٤

(٥٩) تهذيب ص ١٧

(٦٠) م . س ص ٢٨

٤ - الماوردي

يعتبر بحث الماوردي في الأخلاق بحثاً دينياً بحثاً (٦١) ، جاعلاً العقل أس الغضائل وينبوع الآداب فيقول : « ان الله جعل ما كلف به خلقه قسمين : قسم وجب بالعقل فأكد الشريعة ، وقسم جاز في العقل فأوجب الشريعة » (٦٢) ولا تتفق مع القائلين (٦٣) بأن الماوردي يعتبر العقل أولاً ثم الشريعة ثانياً لأن المقياس الحقيقي عند الماوردي هو الشريعة وما يؤكد ذلك قوله : « والعقل لا يتبع فيما يمنح الشريعة » (٦٤) .

ورغم قول الماوردي بأن الفضيلة وسط بين رويتين ، مثل أرسطو ، إلا أنه يختلف عنه عندما يؤصل الفضيلة إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « خير الأمور أوسطها » (٦٥) .

ثم يتابع قول الماوردي : « ان المجتمع في حاجة إلى دين ينظم أحوال الناس فيه ، أما الاعتماد على الآراء والانقياد إلى الأهواء فإنه يؤدي إلى التباين والتقاطع والاختلاف التنازع ولذلك لم يستغن الناس عن دين ياتلفون به » (٦٦) .

من استقرأ هذا النص للماوردي يمكن لنا وضوح القواعد الثلاث الأخلاقية المتمثلة في التمسك بالدين ، واستقرار السلوك ، ومغالبة النفس وهواها ، يؤدي كل هذا إلى مجتمع سليم فيه الألفة والمحبة . وتتفق مع الدكتور عادل الموا على أن ديكرارت قد استفاد في وضع قواعده الثلاث لأخلاقه من الماوردي (٦٧) .

أما مبدأ التكليف عند الماوردي فإنه يعني الزام ماورد به الشريعة تعبدية وقسمة إلى قسمين أحدهما يتعلق بحق الله من أمر وطاعة ونهى عن

(٦١) هو أبو الحسن الماوردي من أعلام المسلمين في الفكر السياسي والأخلاقي (٤٥٠/٣٦٤ هـ - ١٠٥٨/٩٧٢ م) . وكتابه في الأخلاق بعنوان « أدب الدنيا والدين » خمسة أبواب تناولت موضوعات فصل العقل ، وأدب العالم وأدب الدين وأدب الدنيا وأدب النفس .

(٦٢) أدب الدنيا والدين ص ١٨ تحقيق مصطفى السقا في عام ١٩٧٣ .

(٦٣) (٦٤) د. محمد سليمان داود وفؤاد عبد النعم أحمد : الإمام الماوردي « من أعلام الإسلام » ص ٢٢٠ الناشر مؤسسة شباب الجامعة .

(٦٥) أخرجه أبو يعلى بسنده : كشف الخفاء ج ١ ص ٤٧٠ .

(٦٦) أدب الدنيا والدين : ص ١٧ - ٤١ .

(٦٧) د. عادل الموا : للمذهب الأخلاقي ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

ممضية وهذا ما يخص العقل الفريزي ، بينما الثاني يتعلق بحقوق عباده من تقدير الحقوق وتقرير العقود . ويتضح لنا هنا أهمية وضرورة وجود الدين المشروع ، منتهيا المأوردي الى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار أن الأمر بالمعروف تأكيد لأوامر الله ، وأن النهي عن المنكر تأكيد لزواجه (٦٨) . ويتعرض لهذه المسألة أيضا عند حديثه عن وظيفة المحتسب عند المسلمين وهي وظيفة سياسية تقوم على الدين ومراعاته (٦٩) . يتضح لنا أن إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو إقامة لحرية الكلمة وحرية التعبير عند المسلمين في حدودها مما توجب الطاعات للأوامر واجتناب المعاصي للنواهي .

وفي الجانب السياسي يرى المأوردي أن الإمامة وهي موضوع خلافه النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا (٧٠) . ويقول أيضا بأن منصب الخلافة فهو من حقوق السياسة تصديقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٧١) . والإمامة عند المأوردي تنعقد من وجهين باختيار أهل العقد والحل والثاني بم عهد الإمام من قبل ، فيقول : « لأن العقد مراضات واختيار لا يدخله إكراه ولا إيجاب (٧٢) » .

لقد تميز المأوردي بواقعية فريدة في محاولة الإصلاح السياسي عكس الفارابي اتسمت نظريته السياسية بالمدينة الفاضلة التي لا تجد لها تطبيقا على أرضنا حيث خلق في السماء أفلاطوني متساميا عن واقعته المرير الذي عاصره ، أما المأوردي فتراه قد وضع نسقا سياسيا ملتزما بالشرع من خلال التجربة السياسية في الأمة الإسلامية ليقدّم دولة إسلامية تقوم على خليفة أو إمام قرشي ليحل من نفوذ الفرس والأتراك ، يعاونه وزير التفويض بشرط أن يكون عربيا عكس وزير التنفيذ فجاء نظامه السياسي للحكم محكم البنين يتصدّره الإمام فوزير التفويض الذي ينوب عنه ، ثم وزير التنفيذ ، فأمرء الأقاليم الجيوش ، فالقاضي ، فالمحتسب وغيرها من الوظائف العامة ، موضعا المأوردي أصول كل منصب ومهامه وصفاته (٧٣) . بحيث أخضع المفاهيم السياسية للمفاهيم الدينية التي

(٦٨) أدب الدنيا والدين ص ١٢٠ .

(٦٩) للمأوردي : الأحكام السلطانية : ص ٢٥٤ - ٢٤٧ .

(٧٠) م . ص ص ١٤٠٣ وأيضاً ص ص ١٦ . ١٧ .

(٧١) رواء البخاري .

(٧٢) للمأوردي : الأحكام السلطانية الباب الأول ص ٥ .

(٧٣) راجع الأحكام السلطانية للمأوردي لمجلة كاسيل جلد الوظائف .

أرست أخلاقاً جديدة في الإسلام ، وبذلك ارتبطت السياسة بالأخلاق في الدولة الإسلامية وصار على الحاكم فيها أن يحكم بما أنزل الله ليحقق سعادة الفرد والمجتمع ولينب عن بيضة الإسلام .

٥ - الغزالي

وإذا انتقلنا إلى الغزالي (٧٤) ، فإنه يرى أن النفس بالمعنى العام صالحة حسب فطرتها الأولى للخير والشر والفضل في توجيهها للخير يرجع للتربية الطيبة (٧٥) ، كذلك الضمير عنده هو مرجع الأخلاق ومبدؤها وبهذا يكون للمراقب مع نفسه نظر قبل العمل وفي أثنائه وحساب بعد الفراغ ، فإذا تم العمل سواء أكان لله أم للشيطان والهوى ، كاملاً أو ناقصاً جاء أوان المحاسبة لتخرج النفس مثوبة أو ملومة (٧٦) . ويرى الغزالي أيضاً أن مرجع الحسن والقبح من الأفعال للشرع وحده (٧٧) . أو ما وافق العقل والشرع معاً (٧٨) . لأن العقل أساس ، والشرع كالبناء ، فلن يبنى أساس ما لم يكن له بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن له أساس .

والخلق عند الغزالي هو هيئة في النفس راسخة فيها تصدر الأفعال بسهولة من غير فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث يصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً (٧٩) . هذه الهيئة التي يجب دراستها لأنها مبدأ الأخلاق هي القوة العاملة التي بها ينزع الإنسان إلى الأعمال الإرادية التي منها الحسن ومنها القبح (٨٠) .

-
- (٧٤) هو أبو حامد الغزالي (٥٤٠/٥٠٥ هـ - ١١/١٠٥٨ م) حجة الإسلام في عصره الذي أرى الحياة الفكرية الإسلامية في جميع النواحي بفكره العميق الفزير .
(٧٥) الغزالي : الأحياء ج ١ ص ٧٧ .
(٧٦) الأحياء ج ٣ ص ٣٨٦ - ٣٨٨ .
(٧٧) المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٣٦ - ٣٧ عند رد الغزالي على المتزلة لزعمهم بأن الحسن والقبح وصلتان ذاتيتان في الأفعال .
(٧٨) ميزان العمل ص ٦٣ - ٦٨ .
(٧٩) الأحياء ج ٤ ص ٣٩ .
(٨٠) مدارج القمم : ص ٥٠ - ٥٢ ، وميزان العمل : ص ٢٠ - ٢٤ .

فإن صاحت قوى البين فصارت تنفعل بها وتتحرك حسب ارادتها ، كان ذلك الفضيلة والخلق الحسن ، والا صارت مغلوقة على أمرها لتلك القوى ، كان من ذلك الرؤية والخلق القبيح • أما الفضيلة عند الغزالي فهي حالة كمال النفس تنالها إذا اعتدلت قواها فلم تجنح الى الإفراط أو التفريط ، إذن الفضيلة هي وسط بين رذيلتين • والفضائل عنده أربعة هي جماع كل خير متمثلة في الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، وكل فضيلة تنتظم منها فضائل أخرى تنطوي تحتها ، فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجوده الذهن ، وثقافة الرأي ، واصابة الظن ، وعن الشجاعة يكون الكرم والشهامة وكسر النفس والاحتمال وكظم الغيظ والحلم ، ومن العفة يكون الحياء والقساعة والورع والصبر ، والعدالة في أخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل في المعاملة وفي السياسة وفي عامة الحالات (٨١) •

والعدالة عند الغزالي هي جماع كل فضيلة ، كما أن أن الجور جماع كل رذيلة ، ومعيار الاعتدال عنده هو العقل والشرع معا ، فباحكام الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المحسود ولكي يحقق الانسان الخير الأعلى أي السعادة الآخروية التي هي تتويج لخيرات الحياة (٨٢) • التي هي سعادات الحياة التي يعيش فيها ولا بد لها من العون الالهي وهدايته لبلوغ سعادة الدنيا والآخرة ولم تقتصر الأخلاق على هذه النظرة الصوفية بل نرى لها جانبا عمليا وهو أن العادات والأخلاق يمكن تغييرها باخذ المرء نفسه بتمود ضد ما علق بها من سيء العادات وقبيح الأخلاق وذلك عن طريق التربية الطيبة •

والغزالي كثيره عرف فكرة الصالح العام (٨٣) لأن الاسلام لم يأت لاسعاد الفرد بصفته فردا يعيش وحده بل أتى للناس جميعا بمعنى أن الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها • ولذلك أمد الله الانسان بالعقل ليدير له السبيل ويساعده على الوصول لما خلق له ليعبد الله ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر •

(٨١) الاحياء ج ٣ ص ٣٥ - ٤٠ •

(٨٢) خيرات الحياة : الأربعة عند الغزالي هي خيرات معشلة في الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، ثم خيرات البين تتمثلة في الصحة والقوة والجمال وطول العمر • ثم الخيرات الخارجية وهي المال والأهل والكرم والأرومة وآخرها الخيرات التوفيقية وهي عناية الله ورشده وتسدده وتأييده الأمر ميزان الصل من ٨٤ وما بعدها •

(٨٣) كثيره من التكاوين والفلاسفة وبخاصة المعتزلة الذين أدخلوا في الأخلاق لأول مرة مسألة التلقاة العامة أي الصالح العام • (انظر في مقدمة رسالة التوحيد للامام محمد عبده للترجمة للفرنسية بمعرفة مصطفى عبد الرازق ديب • ميشيل ص ٦٥ •

ومن ثم نرى الغزالي قد عرف فكرة الصالح العام لانتفاذ الأمة الإسلامية لما ألم بها من فتن ودسائس مما جعله يضع السياسات للحكام على أسس أخلاقية مبنية على الشرع في سبيل استتباب الأمن وضمان سعادة الأفراد لهذا احتلت السياسة في فكر الغزالي مكانة عالية سواء في الناحية النظرية أو التطبيقية كاشرف الأعمال التي تقدم أساساً لنظام الدين والدنيا معاً (٨٤) . والمؤلة عند الغزالي في حاجة إلى فقيه وسلطان ، لأن الفقيه هو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق لتنظيم باستقامتهم أمورهم في الدنيا لأن السلطان يسوسهم ويحملهم على حدود وبذلك لا يتم الدين إلا بالدنيا ، فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع (٨٥) . بذلك أعطى الغزالي للسياسة مفهوماً قانونياً إلى جانب المفهوم الأخلاقي عن طريق وجود الفقيه والسلطان لتسيام الدولة الإسلامية . لم يكتف بهذا بل اشترط وجود سلطان مطاع وقاهر ليحفظ نظام الدنيا والدين (٨٦) .

ونظرية الغزالي في الإمامة هي أمر واجب شرعي ، لأنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع (٨٧) مستنداً إلى بيعة السقيفة لتنصيب الإمام أمر ضروري لحفظ الإسلام . وقد أدخل الغزالي تعديلات في شروط الإمامة المتعلقة بالصفات المكتسبة وهي النجدة والكفاية والعلم دون الورع . فلا يشترط في الإمام صفة النجدة مادامت تتوافر فيمن ينصره وينفذ أوامره في الحرب أو قمع الفتن ، كذلك عدم اشتراط قصر الكفاية على رأى الإمام بل جعل لأهل المشورة دورهم حتى يمكن حل ، المشكلات ومعالجة مصالح الرعية في حفظ نظام الدين والدنيا باستخدام العقل والشرع في تمييز الخير والشر واتباع الطريق المعتدل للصالح العام . كذلك صفة العلم لم يشترطها في الإمام بل اكتفى الاستعانة بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة بينما أبقي على صفة القروع لم يفسخ عليها تعديل أجل الصفات وهي خاصة بالإمام ولا يمكن استعانتها أو تحصيلها من جهة الغير ، لأن الورع هو الأساس والأصل الذي يدور الأمر كله ولا يغنى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة النضال إلى جانب الصفات الفطرية الواجبة في الإمام وهي البلوغ والعقل والحرية والذكورة وتوسب قرش وسلامة حاستي السمع والبصر (٨٨) .

(٨٤) الغزالي : فائقة العلوم ص ٦٠٥ .

(٨٥) الغزالي : فائقة العلوم ص ٤٤ .

(٨٦) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٨٧) م ص ١٠٥ .

(٨٨) الغزالي : المستظهرى من ص ٦٨ - ٧٦ .

أما مصدر الإمامة عند الغزالي هي المبايعة للإمام ويكنى واحد يعقد البيعة له بشرط أن يكون مطاعا اذ شئكة لا تطال ، اذا أيد جانباً أيده الجاهيل ، فان لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم (٨٩) ويرى الغزالي تخصيص المبايعين بعدد معين انما هو نوع من التحكم . والمقصود الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين هو قدرتهم في تمعنة الرأي العام لمناصرة الامام الذي يبايعونه وليس المقصود ذواتهم أو أنفسهم . ونرى تفسيراً روحياً للغزالي بأن مبايعة هؤلاء للإمام ليست راجعة لارادتهم فحسب وانما تلك ارادة الله التي صرفتهم الى تأييده ، بمعنى انه اختيار من الله قبل اختيار الناس ، (٩٠) بهذا المنطق يعارض الشيعة بأن الإمامة بالنص ، كما نجده يختلف مع الماوردي الذي قرر صراحة عمل الاختيار الظاهري بواسطة أهل العقد والحل بينما الغزالي ينسب الاختيار الظاهري الى اختيار الهى .

كما سبق عرضناه يتضح أن الغزالي الفقيه المسلم فى دور الفيلسوف السياسى والأخلاقي الذى يتفاعل مع الحياة العامة فى عصره مشيغاً اليها تجربة الدولة الإسلامية فى أسس مبادئها مما يضيف على التجربة العامة تجربة الاسلام الخالصة فى أن عامل السياسة وفقاً للشرع يعتبر - فوق غيره من العوامل - أداء السعادة فى الدنيا والآخرة .

٦ - ابن تيمية

ونرى ابن تيمية (٩١) يقدم آرائه السياسية المركزة على الدين ، محاولاً فيه اصلاح حال مجتمعه ، عاملاً على القضاء على الفساد والانحلال الذى أصاب الأمة الإسلامية ، وقد وجد ابن تيمية ان فساد الأمة الإسلامية راجع الى فساد الولاة وسوء اختيارهم لحكامهم ، ونتيجة لهذه الملاحظات قدم ابن تيمية فى كتابه (٩٢) نموذج الحكم فى الاسلام ، وهو مبنى بأن أمر الناس لا يقوم على نحو سليم الا اذا كان الحكم سليماً ، ومن ثم جاء فكره السياسى على أساس دينى مستمد من القرآن والسنة مهادفاً من سئلت السلف بأدلة لم يسبقه اليها أحد (٩٣) .

(٨٩ ، ٩٠) م ٦٥ .

(٩١) هو الفقيه والمتكلم تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام عبد الله بن محمد بن تيمية (٦٦١/٧٢٨ هـ - ٧٢٨/٧٢٨ هـ) (انظر دائرة المعارف الإسلامية - الشيخ محمد أبو زهرة : ابن تيمية حياته وبعصره ، وآثاره ووفاته ص ٢١١ . (٩٢) بعنوان : السياسة الشرعية فى اصلاح الرأى والرعية - نشر فصل مصب الدين الخطيب - للطبعة السلفية .

(٩٣) دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الاول ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

تمتاز السياسة الشرعية عند ابن تيمية بالقواعد العامة فى السياسة
الالهية والنبوية دون الاهتمام بالفروع والدخول فى تفاصيل تناولها
عادة المذاهب والفرق الاسلامية المختلفة . لذا لم يلتزم ابن تيمية بمذهب
معين أو يتخذ موقف أحد الفرق دون الأخرى ، ومرجع ذلك الى احتكام
ابن تيمية فقط الى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة . وقد اعتمد ابن تيمية
فى فكره السياسى والأخلاقي على الآيتين الكريميتين وهما قوله تعالى
فى الأولى :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين
الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نصا يظكم به ، ان الله كان سميعا
بصيرا (٩٤) » .

ويقول ابن تيمية ان هذه الآية قد نزلت فى ولاة الأمور ، عليهم
أن يؤدى الأمانات الى أهلها وإذا حكموا بينهم أن يحكموا بالعدل .

أما الثانية فيقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله ، واطيعوا
الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول .
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (٩٥) » .

ونزلت هذه الآية فى الرعية من الجيوش وغيرهم ، عليهم أن يطيعوا
أولى الأمر الفاعلين لذلك فى قسمهم وحكمهم وتعاونهم وغير ذلك الا ان
يأمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . ولما كانت
الآية الأولى قد أوجبت أداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع
السياسة العادلة والولاية الصالحة (٩٦) .

لذلك يخلص ابن تيمية الى واجب الملك أو السلطان ان يؤلى
الأصلح من الناس على كافة الأعمال المناطة بالدولة بحيث يكون اختيار
الصالح فى المكان الصالح الذى يتفق مع علمه وثقافته وكافة مؤهلاته دون
النظر الى تعيين الأقرب أو من يملك المال والجاه (٩٧) ، وبالتالي يكون
للولاة الذين عينهم السلطان الحق فى أن ينجبوا عنهم الأصلح فى بقية

(٩٤) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٩٥) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٩٦) مقدمة السياسة الشرعية : ص ٤ .

(٩٧) السياسة الشرعية ص ٥ .

وظائف الدولة (٩٨) • وقد وضع ابن تيمية ضمانات يجب توافرها في السلطان عند اختيار الأحق الأصلح للولاية بحيث لا يعين من يطلبها ، كما لا يعين أقاربه وأصحابه ، وأيضاً علم تمييزه لأحد بسبب الانتماء إلى بلده أو جنسه ، وعلم قبول الرشوة لتمييزه وأيضاً لا تكون الضمينة والعداوة حائلين في تعيين الأحق الأصلح • وقد أوضح ابن تيمية أن الحاكم إذا لم يول الأصلح واتخذ سبباً بعينه لتوليّه غيره مما هو أقلّ كفاءة وصلحاً وقدره ، فيكون قد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهى الله عنه (٩٩) في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (١٠٠) • كما جاء في الحديث الشريف : « إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة » - قيل : يا رسول الله : وما أضاعتها ؟ قال : إذ وصد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة (١٠١) • ومن ثم يقر ابن تيمية قاعدة الولاء والمعاملة في الدولة عن طريق اختيار الأمثل فالأمثل بمعنى اختيار من هو أصلح موجود للولاية فإذا لم يكن هناك من هو صالح لتلك الولاية يختار الأمثل فالأمثل لكل منصب بحسبه قائمة على ركنين هما القوة والأمانة (١٠٢) •

ثم ينتقل ابن تيمية إلى موضوع الأموال الذي يعتبرها النوع الثاني من الأمانات بعد الولاية • ويدخل في هذا النوع الأعيان والديون الخاصة والعمامة موضعاً واجب الولاية والرعية في هذه الناحية بحيث يؤدي كل منها ما يجب أدائه إليه (١٠٣) •

والناس عند ابن تيمية ثلاث طوائف : الطائفة الأولى تجمع بين التقوى والاحسان ، ولا تتم السياسة الدينية إلا بها ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة لأن أفرادها يفضلون لأنفسهم ولربهم لأنهم أهل دين محمد صلى الله عليه وسلم وخلفائه على عامة الناس وخاصتهم ، أما الطائفة

(٩٨) السياسة الشرعية ص ٥٠ ، ٦

(٩٩) السياسة الشرعية ص ٦ ، ٧

(١٠٠) سورة الأنفال : الآية ٢٧

(١٠١) رواه بخارى ومسلم

(١٠٢) السياسة الشرعية ص ٨ - ١٢

(١٠٣) السياسة الشرعية : ص ١٤ - ١٧

الثانية فهي التي تفضب لنفسها ، وليس لربها ، وهي شر الخلق جميعا ، أما الأخيرة فتفضب لربها وليس لنفسها تفضب لربها اذا انتهكت محارمه ويعقون عن حظوظهم وهذه أخلاق الرسول في بذله ودفنه وهي أكمل الأمور (١٠٤) •

وإذا انتقلنا الى الأحكام فنرى ابن تيمية يقسمها الى حدود الله وحقوق الناس • فحدود الله هي الحقوق الانهية وهي ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين ، ويجب على الولاة تطبيقها كما رسمها الله تعالى في كتابه العزيز ، أما حقوق الناس فتتمثل في القصاص حفاظا على حياتهم ، وكذلك حقوق الناس في المعاملات (١٠٥) •

ويقول ابن تيمية بأنه لاغنى لولى الأمر عن المشاورة مما جاء في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين ، وعلى المرء اتباع ذلك ، ولا طاعة لأحد خلاف ذلك وإن كان عظيما في الدين والدنيا كقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (١٠٦) •

مما عرضناه ، يتبين لنا أن الولاية هي الكلمة العامة التي أطلقها المسلمون على سلطة الحكم ، واستعملها ابن تيمية كاستعمال من سبقوه منذ الصدر الأول ، وتشتمل جميع مراتب الحكم من الإمامة العظمى والخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف كما نسميها في العصر الحديث، ومن ثم تكون الدولة عند ابن تيمية قائمة على القرآن والسنة وإجماع المسلمين مقررًا أنه لا بد للناس من حاكم ، وإن الولاية أى قيام نظام الحكم واجب شرعا وعقلا وللناس (١٠٧) - كما أن العدل ضروري لصالح الناس مستشهدا بقول الله تعالى « لقد أرسلنا رسلنا بالبيانات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (١٠٨) •

ونلخص الى أن غاية الحكم في اللولة عند ابن تيمية تكون للواحد القهار من أجل مساعدة البشر (١٠٩) وإن الإمامة تكون بالاختيار لا بالنس أو العهد من قبله ، حيث يقرر ابن تيمية أن مصدر سلطة الإمام تنبع من مبايعة الجمهور له ورضاهم عنه ، وإن حب الشعب والرعية

(١٠٤) م • ص : ص ١٧ - ٢٦ •

(١٠٥) م • ص ص ٣٥ - ٧٦ •

(١٠٦) سورة النساء : الآية ٥٩ •

(١٠٧) ابن تيمية : النصب ، ص ٣ - ٥ •

(١٠٨) سورة الحديد : الآية ٢٥ •

دليل صلاح الامام ، وبذلك يرفض تعيين الامام بالنص مؤكدا ان الأمة هي الحافظة للشرع وليس الامام المعصوم كما هو عند الشيعة ، لان فكره السياسى يرتكز على القرآن والسنة واجماع المسلمين .

كما اوجب ابن تيمية على اولى الامر المشاورة كقول الله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » (١١٠) « وشاورهم فى الامر » (١١١) ، كما اوجب على الرعية مناصحتهم وبذلك يكون الامام منفذا وليس مشرعا كما أن طاعته مقيدة وهو غير معصوم ، ونجد ابن تيمية يرى مثل أهل السنة فى أن يكون الامام قرشيا سواء كان من بنى هاشم أم من بنى أمية أم من غيرهم بالاضافة الى صفتى القوة والأمانة . وهكذا تقوم دولته الاسلامية فى اطار ما رسمه القرآن وما قرره السنة وما وفق الاجماع .

٣ - الرواد المعاصرون فى الفكر الإسلامى السياسى والأخلاقي

(محمد بن عبد الوهاب - محمد عبده - محمد القبال - على عبد الرزاق -
أبو الأعلى المودودي - خالد محمد خالد) .

وبعد أن عرضنا للفكر السياسى والأخلاقي عند رواده الأوائل من المسلمين ، نجد من الضرورة بمكان لعرض وجهة النظر الاسلامية المعاصرة فى الفكر السياسى والأخلاقي .

١ - محمد بن عبد الوهاب

لا شك أن البقعة الاسلامية - كما نعتقد - قد بدأت من منطق دينى على يد أحمد بن تيمية بغية الاصلاح الدينى وارساء القواعد السليمة فى المجتمع الإسلامى من شتى النواحي سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية فى اطار القرآن والسنة . هذه البداية هي التى انمست الدعوات الوهابية والمهدية والسنوسية لتشابه الظروف فى البيئة الطبيعية والأمور الدينية والأحوال الاجتماعية والأوضاع السياسية التى عاشها المسلمون فى الاقطار العربية الاسلامية تحت الحكم العثماني - لمدة بلغت أربعة قرون - الذى فرض عزلة وجمودا فكريا جعلت الاسلام فى الاقطار

(١٠٩) ابن تيمية : الحسية ص ٢ - السياسة الشرعية ، ص ١٤ .

(١١٠) سورة التوبة : الآية ٤٨ .

(١١١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

العربية خاصة بين الأتراك مشربا بالمساوية التي لا تمت الى الدين الصحيح بنسب (١١٢) ، لهذا كانت الدعوات السلفية وهي الوهابية والسنوسية والمهدية من مدرسة ابن تيمية لتدعو المسلمين اتباع ما كان عليه السلف الصالح منذ زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعود للاسلام عزه وقوته بعد أن عاش العالم العربي منذ أوائل القرن السادس عشر في ظل السيادة العثمانية التي عملت هذه الدعوات السلفية على تحرير بلادها ، فكان التحالف بين محمد عبد الوهاب والأسرة السعودية في المردية بداية لنشر الدعوة الوهابية وبداية للصراع مع الدولة العثمانية ، ولا يعنيها التفاصيل فمرجها كتب التاريخ ولكن ما تركته هذه الحركة الوهابية أن تقتصر على الدعوة من الناحية الدينية وترك شئون الحكم والسياسة لآل سعود ، ومن ثم انتشرت الدعوة الوهابية حتى صارت مذهباً تدين به الدولة السعودية (١١٣) كذلك كانت الاتجاهات السياسية عند الدعوة السنوسية تقوم على الجمع بين الصفتين الدينية والسياسية لتدير شئون الدنيا للمسلمين الى جانب شئون الدين (١١٤) ، بينما نرى الاتجاه السياسي عند المهدية يرتبط بالدين ، وهم في ذلك مثل السنوسية ، ويختلفان عن الوهابية في الشكل حيث تركت شئون الحكم والقرعة والسياسة للأسرة السعودية ، بينما اقتصرت السلطة الدينية على العلماء ، بينما اجتمعت السلطة الدينية والزمنية في آن واحد في السنوسية والمهدية (١١٥) .

ولكن تأثير الحركة الوهابية (١١٦) على الفكرة العربية التي كانت مغفورة تحت السيطرة التركية في البلاد العربية كان ذا تأثير بالغ حيث اهتمت الحركة السنوسية في ليبيا ، والحركة المهدية في السودان ، وفكرة الجامعة الإسلامية في مصر ابان القرن التاسع عشر ، مما نبه الى ايقاظ الروح العربية واعادة مجدها وانهاء السيطرة التركية على الدول العربية . وفي هذا يقول الدكتور طه حسين عن الدعوة الوهابية التي اثارت الانتباه العالمي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن مبدأ الحركة جديد

(١١٢) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ص ٥٤٩ .

(١١٣) دكتور رأفت غنيس الشيخ . في تاريخ العرب الحديث ، ص ١٠٦ .

(١١٤) م . ص : ص ١٠٧ .

(١١٥) دكتور جلال يحيى : الثورة المهدية ، ص ٢٥ .

(١١٦) محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الروابية في عام ١٧٤٥ م وهو مصلح ديني أشهر مؤلفاته « كتاب التوحيد » « كشف الشبهات » « تفسير المفاتيح » ولد ١١٢٥ / ٢٠٦ هـ - ١١٩٢ / ٧٠٣ م) وهو اعتقاد لأحمد ابن تيمية في المدرسة السلفية .

وقديم معا ، أنه جديد بالنسبة للمعاصرين ، ولكنه قديم في حقيقة الأمر . لأنه ليس الا الدعوة القومية الى الاسلام النخلص النقي المظهر من كل الشوائب والثنية ، هو الدعوة الى الاسلام كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم - خالصة لله وحده ملتقى كل واسطة بين الله والناس ، هو احياه للاسلام العربي وتطهير له مما أصابه من نتائج الجهل ، ومن نتائج الاختلاط بغير العرب (١١٧) .

ورغم استشهاده بقول الدكتور طه حسين عن الدعوة الوهابية فاننا لا نتفق معه في قوله « الاسلام العربي » حيث أن الاسلام جاء للناس كافة . فلا يمكن أن نقول اسلام عربي ، واسلام غربي أو اسلام أمريكي أو غير ذلك من الصفات القومية لأن الاسلام يعتبر المسلمين أمة واحدة ولا يعترف بالقوميات ومن هنا ينبغي أن نخلع صفة الاسلام على ما نريده في أمور دنيانا وتدابيرها ليتوافق الدين مع الدنيا ، لأن الاسلام دين ودولة . ومن هنا جاءت فكرة الجامعة الإسلامية التي هي إحدى مظاهر اليقظة الإسلامية المعاصرة واحدى نباتات الدعوة الوهابية . وقد ارتبطت فكرة الجامعة الإسلامية بعدة شخصيات منها جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وسنكتفى بعرض فكر الشيخ محمد عبده السياسى والأخلاقي باعتباره أحد المجددين في الفكر السياسى والأخلاقي في مصر ثم نتكلم بعد ذلك عن محمد اقبال وأوجه الشبه والاختلاف بين الشيخ محمد عبده ومحمد اقبال من ناحية التجديد في الفكر الإسلامى وأخيراً نتكلم عن تيسار جديده . ظهر في بداية القرن العشرين يمثل فكراً سياسياً غريباً على الاسلام اذ ينادى بفصل الدين عن الدولة ويمثل هذا التيار الشيخ علي عبد الرازق . وخالد محمد خالد وسنعرض لفكرهما مع التركيز على فكر خالد محمد خالد . لأنه كان مؤمناً بفكرة فصل الدين عن الدولة وانتهى الى الحقيقة بأنه لا انفصال بين الدين والدولة في الاسلام وهذا ما سنوضحه في حينه .

(١١٧) دة طه حسين : الحياة الأدبية في جزيرة العرب ، مجلة الهلال ، عدد مارس .

٢ - الشيخ محمد عبده

ويعتبر الشيخ محمد عبده من مفكرى الاسلام المعاصرين (١١٨) واحده رواده الكبار فيقول الدكتور عثمان أمين « لقد وقف الامام من المجتمع موقف الناقد الحصيف فاعلن حقوق الفكر ودافع عن كرامة الفرد وايد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية الى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول ان يثبت فى نفوس المسلمين اخلاق الصبر والطلب ومواصلة السعي واتقان العمل ، والتميز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق المصادرة على الحكومة ... لهذا كانت قضية الاصلاح ، اصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق هي الرسالة الأولى التي حظت بكل اهتمامه ، فكافح العادات والتقاليد السيئة وتقدم البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية والسياسية ، ويبدل السعي للوصول لاصلاح مناهج التعليم الأخرى ولاصلاح المحاكم الشرعية يتصلى لذلك كله بقضية الاصلاح الأخلاقي للجماعة الاسلامية عموما وللمجتمع المصرى خصوصا (١١٩) » .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعا أشد الاقتناع أن السياسة ما دخلت شيئا الا أسفدته وقد أشار فى « رسالة التوجيه » الى الأضرار التي لحقت العقائد الدينية حتى تغلغلت فيها الأهواء السياسية فأورثت المسلمين شقافا وخلافا . ثم ان جمهرة البلاد الاسلامية ، سواء كانت مستقلة او تحت حكم الأجنبي لم يكن فى ذلك الحين الا حكومات ظالمة ومسيبة : فمحاولة تأييد سياسة معينة أو مناوأة سياسة أخرى عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبته شرا على الأمرين جميعا ومن الخير للمصلح المخلص أن يستقل لمطالب الاصلاح لبعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان (١٢٠) .

من ثم نجد الامام محمد عبده ربط الاصلاح الأخلاقي بنجاح الحاكم ولذا وجب على أهل الدين والعلم استقلال الجوانب الطيبة فى الحاكم لتنميتها حتى يصلح حال الفرد والجماعة فى الدولة . ويطالب الامام محمد

(١١٨) الشيخ محمد عبده أحد رواد الفكر الاسلامي والتجديد (١٨١٩ - ١٩٠٥ م) انظر : محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، حياته ، ط مصر ١٣٥٠ هـ .

(١١٩) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ، كذلك انظر كتابه والد الفكر المصرى ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٧ ، ط الثانية .

(١٢٠) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، ص ١١ - ١٢ - وانظر ايضا محمود عباس النقاد : عبقرى الاصلاح والتعليم : الامام محمد عبده ، ص ١١٦ . ط دار النهضة المصرية للطباعة والنشر ، عام ١٩٨١ .

عبدته بالعودة الى القرآن والسنة لأن سر انهيار الممالك الاسلامية يرجع الى انها حادت عن أوامر الله وضلت عن هديه (١٢١) ولذا فعل العبيد الراسخين وهم روح الأمة ووقود الملة المحمدية أن يهتموا بتنبية الغافلين عن ما أوجب الله وإحاطة النائمة قلوبهم حتى لا يفوقوا الخزي في الدنيا أو العذاب في الآخرة لأن الله وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن يستخلفهم في الأرض ويمكن لهم دينهم ، وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا .

ثم نجد الشيخ محمد عبده يتكلم عن الوطن والحياة والسياسة ويعرض لنا أن الوطن هو الوحدة التي تعد خير مجال لقيام الحياة السياسية ومن خلال تفسيره لماهية الوطن تشعر تأثره بالحركة التحررية في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر بالنسبة للمواطن كفرد وللمجموعة المواطنين كافة (٢٢) .

ثم ينتقل الامام الى مشكلة الحكم فيرى انها لا تتم الا بتولية أبناء البلد شئون الادارة السياسية بدلا من الأجانب ، مقررًا أن أفضل أنواع التصيب هو الخاص بالمصيبة الاسلامية التي اثبتت التجربة انها قد أنصفت المسلم والمخالف له في دنيه يسود العدل بينهما ولم تلجأ الى التمييز بين المواطنين في الدولة الاسلامية أو الى إبادة المخالف والفتك به وعن ثم فهو يدعو الى الجامعة الاسلامية لما لاحظه في أيامه من المشاعر المتبادلة بين المسلمين لعلهم أن الاسلام دين ودولة تسو على الأصلا ب ولا تمييز جنس على جنس (١٢٢) .

ولذا كان محور دعوته اصلاحية في الداخل والخارج يقوم على مذهب القوة الذي يختلف عن مذهب القوة عند الغرب ، لأن مذهب القوة عند الشيخ محمد عبده لم يأت لفرض سيادة على بقية العالم كما حدث عند كتاب الغرب في أوروبا ، ولكن جاء نتيجة الهزيمة المتكررة للمسلمين أمام الاستعمار في بلاد الشرق . كما فطن الامام الى أن القوة في العلاقات الدولية انما هي امتداد للقوة في النظام الداخلي وأساس القوة عنده معنى كما هو أيضا مادي متشكلة في وحدات المجتمع وانتشار الوفاق بين أفراده والتعاون فيما بينهم على العمل البناء ، والعمل على احلال الروح العامة محل الأنانية الفردية مع الاهتمام بالعمل الحاضر والمستقبل أيضا .

(١٢١) م . ص : مقالة أسباب حفظ الملك .

(١٢٢) م . ص : نفس للملك .

(١٢٣) تاريخ الأستاذ الامام : مقالة التصيب والديانة الاسلامية .

ومنهيب القوة الذي يؤمن به الشيخ محمد عبده لا يتعارض مع كراهيته للاستبداد لأن منهيب القوة عنده يحكمه الشرع الذي هو أيضا يكره الاستبداد ، ومن ثم فالاستبداد عنده نوعان الأول استبداد مطلق يكون الحاكم فيه هو المتصرف الوحيد في كافة الأمور ، ولا يرجع فيه زيادة غير إرادته وهذا يتنافى مع الشرع ، بل يمنعه وينبذ موضحاً أن الشورى في الإسلام هي أساس الحكم . أما النوع الثاني من الاستبداد غير ممنوع في الشرع ولا في في العقل وذلك لأن الاستبداد هنا لا يقوم على حكم الفرد المطلق بل الفرد المقيد بالقانون والشرع ، أي أن استغلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الإمكان، وهذه الحقيقة لا تسمى استبداداً إلا على ضرب من التساهل وإنما تسمى في عرف السياسيين توحيد السلطة المفقدة (١٢٤) . وهنا نرى الشيخ محمد عبده في ربطه بين المعنى الخاص للاستبداد وبين ما تعرضه الشريعة الإسلامية من وجوب نصب الإمام الذي ينفذ الشرع القويم ، ويحفظ الدين المستقيم ، ويجري أحكامه العادلة على الرعية .

وعندما يتحدث محمد عبده عن الشورى نجد أنه يتناول نظامها في الحكم ووجوبها على الحاكم والمحكوم سواء بسواء ، فهو يذهب إلى أن نصوص الأحكام الشرعية لا تستطيع وحدها أن تتحقق على الأرض بين الناس ولكن يجب أن تجد من بين الأمة من يقوم بتنفيذها ويحرص على تحقيقها بين الحاكم والمحكوم على السواء والقيام بهذه الرقابة عليهما أمر واجب كذلك وجوب اشرع نفسه ، ولعلم استطاعة الأمة بإكسابها تولية هذا العمل ، فيجب على الصقوة المختارة المستنيرة من الأمة الاضطلاع به ، وفي هذا يقول الإمام « .. أن على العامة أن تستخلص منها قوما عارفين لجلب كل ما يؤيد جانب الحق ، ويبتعد عن كل ما من شأنه أن يحدث خللاً في نظامه أو انحرافاً في أوضاعه العادلة ، .. وان الشورى لا تنتج إلا بين من كان لهم رأى واحد يجمعهم في دائرة واحدة كان يكونوا جميعاً مطالبين تعزيز مصالح بلادهم ، فيطلبونها من وجوهها وأبوابها ، كما داموا طالبيين هذه الوجوه فهم طلاب الحق والعاملين على نصرته ، فلا يلبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم إذا لم يأت مطلوبهم على غاية ما يمكن من الكمال .. وان اعتماد الناس لأن ينهجوا النهج الشورى ، غير متوقف على مندوبين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهلنه ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح العباد وأحوال العباد » (١٢٥) .

(١٢٤) تاريخ الأستاذ الإمام : ج ٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(١٢٥) تاريخ الأستاذ الإمام : ج ٢ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

وإذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكوم ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك فى الأمة تكمن الأفراد من العمل فى حرية وبالوسيلة الصحية لخير أنفسهم وجماعتهم (١٢٦) .

ويقول الدكتور محمد عبد المعز نصر : « ان الشيخ محمد عبده قد استعان بمذهب المنفعة فى تطبيقه على أساس منفعة الأمة أو منفعة الجماعة لا الفرد وهو يشبه فى ذلك « جيرمي بنتام » فى انجلترا فى اتخاذ مبدأ المنفعة ولعل مذهب المنفعة الذى ساد الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر قد وجد تجاوبا مع المبدأ الأصيل فى الفقه الإسلامى الذى يبرر التشريع على أساس المصلحة العامة للأمة » (١٢٧) .

ونعتقد أن تفكير الشيخ محمد عبده كان تفكيراً اعتزالياً ، ومن هنا تأثر بمذهب المنفعة العامة عند المعتزلة الذين سبقوا جيرمي بنتام فى مبدأ المنفعة ، ولا تستبعد تأثير المعتزلة فى فكرهم السياسى والأخلاقى على جيرمي بنتام عكس ما يقول أساذنا الدكتور عبد المعز لأن المعتزلة أول من نادوا بالمنفعة العامة أو الصالح العام ولذا لم يتردد الشيخ محمد عبده فى الاستفادة بالنظم الغربية مادامت لا تخالف الشرع والعقل ، بعد أن ثبت له أن مبدأ الشورى فى ذاته مبدأ إسلامى نقلته الأمم من النظام الإسلامى فأنشأت لها هذه الأمم نظام مخصوصاً ، فلا ضير الانتفاع به ما دام يعود بالخير على الأمة والدين .

ثم نراه بعد ذلك يتكلم عن حرية الأفراد فيقرر أن الغاية من الشورى هى ضمان حرية الأفراد فى إبداء الراى مما يقوى كفة الصواب ويقلل من امكانات الخطأ فى تصريف أمور الجماعة والأمة . وهنا يبرر مبدأ الإجماع فى التشريع الذى يقف وراء هذا المنهج فى الحاجة والقناع عن حرية الراى عند الأفراد وعدم استقلال الحاكم برأيه (١٢٨) .

ولقد أوجب الشيخ محمد عبده الشورى على الحاكم والمحكوم فى الوقت نفسه لأن أساس الديمقراطية الحديثة تنبع من فكر إسلامى يحث لأن السياسة فى الإسلام ليست عملاً من جانب واحد ، وإنما هى عمل مزدوج متجاوب يقوم بالإيجابية بين الحاكم والمحكوم ، متمثلاً فى بذل

(١٢٦) م . س : ج ٢ ، ص ١٤٦ .

(١٢٧) د . محمد عبد المعز نصر : الفكر السياسى العربى والمجتمع ، ص ١٨٣ .

(١٢٨) تاريخ الأستاذ الإمام : مجلة الشورى ، ج ٢ ، ص ١٩١ - ١٩٦ .

المؤمنين الرأي السديد للحاكم أمر واجب في السلم وجوب بذلك دماءهم دفاعاً عن الوطن وقت الحرب . ومن ثم كان الشيخ محمد عبده من أنصار الشكل النيابي في الحكم كما أنه لا يرى ما يمنع من الفائه ان ثبت عدم جدواه ، مثلما يرى أنه ليس هناك ما يمنع من اصطناع الشكل الجديد للشورى بين المسلمين وعدم التقيد بالاسلوب القديم لقدمه - كما أن واجب أرباب الشورى - المشرعون عندما يستنون القوانين ربطها بأحوال البلاد القائمة ، وإن يراعوا اختلاف طبقاتهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى لهم أن يحددوا مصالح الشعب و يربط أعماله بحيث تجر اليهم جلائل الفوائه وتسد عليهم أبواب المقاسد ، حينئذ لا يسوغ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم في سن القوانين .

أما عن الاقتصاد فإياه فضيلة من فضائل الانسانية حيث عبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم « الاقتصاد نصف المعيشة » (١٢٩) ، لذا نجد موقف الامام من الرأسمالية فيقول عنها : اذا انحصرت الثروة في دائرة مخصصة عند أشخاص قليلين ، لوازمهم ليست بالكثير فتكسد أسواق البضاعة والتجارة لقلة الراغبين في الصنائع أو البضائع أى لقلة القادرين على اقتنائها وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية في المجتمعات الاسلامية في الشرق ، وهي اكنناز المال في غير تداول ، وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية. اذ يكون الجميع كاجراء لا يهتمون اهتمام الملاك بينما أغنى العول وأسعدوا البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر اذا وقعت الاملاك والمبيعات في أيدي الغريبه الأجانب (١٣٠) .

لذا نره يدعو الى ضرورة اعادة توزيع الثروة في الأمة على غالبية الأمال حتى تتحقق وتقوم الأمة . كما يدعو الشيخ محمد عبده الى ضرورة تقوية الروح الجماعية في الأمة مع اضعاك القردية والانفصالية عن طريق التربية السلمية والأخلاق القوية اللتين تقومان على رعاية التمسالم الاسلامية (١٣١) . وهكذا يرى أن مصلحة الجماعة متمثلة في مصلحة الفرد والمقياس الصحيح للحركة الاجتماعية داخل بنيان الأمة ، فنعلمه . يجرى الفرد التربية الاسلامية الصحيحة فانه ينفع نفسه وبالتالي وطنه .

أما فكرة الجامعة الاسلامية عند الامام محمد عبده فهي قد جاءت حيلة الظروف التي عاشها العالم الاسلامي وحيلة تفاعله مع جسات

(١٢٩) تاريخ الأستاذ الامام : ج ٢ ، ص ٥٩ .

(١٣٠) م . ص : ص ٦٢ .

(١٣١) م . ص : ج ٢ ، ص ٤٦٩ .

الدين الأفغاني . وكانت تقوم هذه الفكرة على تحرر الشعوب الإسلامية لتجديد روحها المعنوية مستنفة الى عزة الاسلام الأولى وتراثه التليد ، ولا يمكن تحقيق هذه الفكرة الا بانطواء جميع الشعوب الإسلامية تحت حكم خليفة واحد تتجمع في يديه السلطتين الدينية والسياسية وبذلك يعود للمسلمين ما كان لهم من قوة دينية زمن الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ولكن بشرط أن يبنى الخليفة الواحد حكما حديثا يأخذ بأسباب الحضارة الغربية والمادية التي لا تتعارض مع الدين الإسلامي الحنيف (١٣٢) . ورغم أن هذه الفكرة عند محمد عبده لم تكن بالضرورة لتتحقق في ظل الخلافة العثمانية ، فلولا الاستبداد الذي اتسم به حكم السلطان عبد الحميد لنجحت الفكرة وظهرت الجامعة الإسلامية قولا وعملا .

مما عرضناه يتضح لنا أن الشيخ محمد عبده كان مفكرا سياسيا ومصلحا دينيا واجتماعيا ومجددا في مختلف النواحي رابطا تجديديه في الحياة الاجتماعية والسياسية بالإطار الديني الإسلامي من واقع القرآن والسنة موضحا أن النظام الأوروبي مستمد من الشورى الإسلامية وهي أصل الحكم الإسلامي ، ولا ضير في استخدام أي شكل نيابي لا يتعارض مع الشرع والعقل ، لأن شكل الشورى متروك للمسلمين واجتهادهم في اختيار النظام الذي يلائم هذه الشورى حسب الزمان والمكان .

لذا لم يكن محمد عبده معبرا للفكر الغربي بدون وعي وانما عن ادراك يأخذ ما ينفعه وطنه الإسلامي ولم يخرج عن الإطار الديني الذي حددته الشرع في أصوله تاركا العقل يجتهد ويضل في الفروع لتتواءم مع كل عصر ، ولهذا صلح الاسلام في كل زمان ومكان لانه عقيدة ونظام ، ودين ودنيا ، ولا تنفق مع الرأي الذي نادى به الدكتور محمد محمد حسين عن الشيخ محمد عبده بأنه قد سعى بروح هادئة لرعاية الأفكار الغربية ليقترب من القيم الأوروبية الغربية (١٣٣) .

(١٣٢) د. عبد الشافي غنيم عبد القادر ود. رافت فتحي الشيخ : قضايا إسلامية

ماصرة ص ٩٧ .

(١٣٣) د. محمد محمد حسني : الإسلام والحضارة الغربية ، ص ٩٨ ، دار الفصح

ط ١ ، عام ١٩٦٩ ، لبنان .

٣ - محمد اقبال

إذا كانت محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية، فإن محاولة اقبال (١٣٤) تعتبر قريبة من منظور التفكير الغربى حسب نشأة وتربية وتعليم كل منهما .

ومما دفع محمد اقبال الى تفكيره الاصلاحى فى كافة الميادين هو تخلف المسلمين من المشاركة فى السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفى القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية المائعة التى فى الاسلام (١٣٥) .

يقول محمد اقبال : ظل التفكير الدينى فى لاسلام راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة ، وقد أتى على الفكر الاوربى زمن تلقى فيه وحى النهضة الإسلامية ، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع ، فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى ليست الا ازدهار لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الاسلام وكل الذى نخشاه هو المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية قد يشمل تقسيمنا فنعجز عن بلوغ كنهها (١٣٦) ، وهو يعنى أن تقدم الغرب مدين للإسلام حيث استخدم أوائل المسلمين التجربة فى افادة البشرية جمعاء ، بينما الاتجاه التجريبي المادى الغربى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر فله خطره على المسلم المعاصر لما ينطوى عليه من الحساد ، ومن ثم يرى اقبال اعادة النظر فى تفكيرنا الإسلامى من جانب ، ولخص هذا الفكر الغربى الجديد بروح مستقلة يقطه من جانب آخر .

ويرى اقبال أن الاسلام كدين له من المزايا ما يدفع المصلح الفكر لتخيره كمصدر توجيه وإيمان ، ومن ثم يرفض اقبال أن يكون المسلم المعاصر فى الحياة كنظيره الاوربى فى توجهاته ، لأن الاوربى المعاصر سواء

(١٣٤) محمد اقبال : هو الشاعر الفيلسوف المصلح الدينى والفكر السياسى ، وهو أول من تلقى ضرورة تكوين دولة للمسلمين فى الهند ، حتى قامت دولة باكستان . (١٨٧٢ - ١٩٣٨ م) .

(١٣٥) د - محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٣٣٤ . ط ٩ ، الناشر مكتبة ودية ، عام ١٩٨١ .

(١٣٦) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام : ترجمة عباس محمود ، ص ١٤ . طبع دار التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ .

كان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ،
 أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملاحدة - لا يجد لنفسه استقرارا
 ولا اطمئنانا ، وهو في قلق مستمر واضطراب ، اما مع نفسه أو مع غيره ،
 من أجل ذلك يريد اقبال للمسلم المعاصر أن يبقى مؤمنا بإسلامه ، على أن
 يلائم نفسه مع أوضاع العصرية وأحوالها وأن يكون يقظا لتلك التجربة
 الاقتصادية الجديدة (الاشتراكية الشيوعية) التي تجرب على مقربة آسيا
 الإسلامية ، وأن تفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى وعلى
 مصيره (١٣٧) •

والإسلام له جانب الدين ، وجانب آخر من العقائد والمبادئ
 الفردية : فاما في جانب الدين فيرى اقبال أن العالم اليوم أصبح مفتقرا
 الى تجديد سيكولوجي ، والدين هو أسمى مظهره - وهو المظهر
 الصوفي - ليس عقيدة فصصب أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ، بل هو
 وحده القادر على اعداد الانسان العصري اعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة
 العظمى التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العالم الحديث وأن يرد اليه تلك
 النزعة من الايمان التي تجعله قادرا على الفوز العظيم بشخصيته في الحياة
 الدنيا والاحتفاظ بها في دار البقاء • أن السمو الى مستوى جديد في فهم
 الانسان لأصله ومستقبله - من أين جاء وإلى أين المصير - هو وحده الذي
 يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي ، وعلى حضارة
 فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم
 السياسية والدين - كما بينت من قبل ، من حيث هو سعى المرء سعيا
 مقصودا للوصول الى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير
 قوى شخصيته - هو حقيقة لا يمكن أنكارها (١٣٨) •

أما الإسلام - من جانب العقائد فقد انفرد به دون ما سواه - فانه
 وحده يستطع أن يقدم للمسلمين اليوم تلك الديمقراطية الروحية التي هي
 منتهى غايته ومقصده لأن الانسانية اليوم تحتاج الى ثلاثة أمور : أولها
 تأويل الكون تأويلا روحيا ، وثانيها تحرير روح الفرد وآخرها وضع
 مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانساني على أساس
 روحي (١٣٩) •

(١٣٧) م • س : ص ٢٠٧

(١٣٨) م • س : ص ٢٠٧

(١٣٩) م • س : ص ٢٠٧ - ٢٠٨

ويمكن استخلاص فكرة أقبال الإصلاحية مما سبق هو محاولته إعادة بناء الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على ضوء مبادئ الإسلام نفسه ، ما كان معروفا منها بالضرورة ، وما يصح أن يتفق فيه حيث أن غاية فكرته الإصلاحية تكمن في الديمقراطية الروحية التي تقوم على الاعتداد بذات الفرد وسيطرته على الطبيعة والواقع وإدراكه لحقيقة أصله ووجوده وهو الله عز وجل •

وعن الحرية الفردية رأى أقبال أن مجال كفاح الذات هو عالم المادة أو الواقع ، حيث أن عالم المادة ليس شرا ، لأن عن طريق الواقع تقوى الذات ، وعن طريق الكفاح فيه يكون خلودها ، فموام الذات واستمرارها في الكفاح لا في الاسترخاء ، ويرقى رقيها في تخطي العقبات لا في تفاديها •

فيقول أقبال : « الحياة رقى - تطور - مستمر ، تسخر كل الصعاب التي تعترض ريقها وحقيقتها أن تخلق دائما مطالب ومثلا جديدة • وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيتها آلات كالحواس والقوة المدركة لتقهر بها العقبات في سبيل الحياة المادية أو الطبيعية ، ولكن المادة ليست شرا ، كما يقول « حكماء الاشرار » بل هي تعين الذات على الرقى • فان قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات ، وإذا قهرت كل الصعاب في طريقها بلغت منزلة الاختيار » والذات في نفسها اختيار « وجبر » ولكنها اذا قاربت الذات المطلقة وهي الله نالت الحرية الكاملة والحياة جهاد لتحصيل « الاختيار » ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها » (١٤٠) •

ويحدثنا محمد أقبال عن المجتمع الانساني فيراه لايسير على المتغير المطلق ، وإنما يستند الى بعض المبادئ العامة التي توازن ما يحدث فيه من متغيرات - لمقيدة التوحيد في الاسلام مع أنها ترمي الى صيرورة المجتمعات المختلفة في الهدف الى عالم واحد تتخذ شعاره : عبادة الحق والولاء للذات الالهية ، ومع أن كتاب الاسلام المقدس بماله من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ولا يكون خصما لفكرة التطور ، ومع هذا كله فإنه ينبغي أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا فحسب ، ولكنه ينطوي على عناصر تنزع الى الإبقاء على القديم فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاط الخلق ، ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما

(١٤٠) عبد الوهاب عزام : محمد أقبال ، ص ٩٥ ، وفلسفته وشعره ، ص ٥٧ - ٥٦ .

يتكشف له ما فى ذات نفسه ، ولا مفر له فى خطوة الامام من ان يرجع
البصر الى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحي فى شئ من الخوف
روح الانسان يموقها فى سيرها قسما قوى يظهر انها تعمل فى الاتجاه
المضاد . وما هذا الا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهى تحمل على
عانتها أثقال ماضيا ، وانه فى أى تغير اجماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر
مالقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغى للمذهب
الانعقلى الحديث أن يتناول بالبحث نظمتا القائمة : فليس فى استطاعة أمة
تتنكر لماضيها تنكرا تاما ، لأن الماضى هو الذى كشف عن شخصيتها الحاضرة .
وفىما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الاسلامى يصبح إعادة النظر فى النظم
القدسية أكثر دقة وحرجا ، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح
موجبة عليه أن ينظر الى الامور نظرة جديدة وان يزن مالها من خطر (١٤١) .

وذلك لأن المجتمع - فى نظر اقبال ليس ماديا كما تراه الماركسية
فيتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابى وانما
أساسه الروح وليس الاقتصاد « والروح تنمو دون أن تنسى ماضيها أو فى
ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب فى مباشرة الاشراف
عليه » .

والاسلام بوصفه نظاما وجدانيا يقول بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد
من حيث هو فرد ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الانسانية ،
فقرابة الدم أصلها مادى مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفسانى
بحث لوحدة الانسانية ، الا اذا ادركنا أن الحياة الانسانية جميعا روحية
فى أصلها ومنشئها . ومن ثم فالثقافة الجديدة فى مبدأ التوحيد فى الوحي
النبوى المجدى أساسا لوحدة العالم كله .

والاسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس أداة عملية لجعل هذا المبدأ
عاماً حياً فى حياة البشر العقلية والوجدانية ، فهو يتطلب الطاعة والاخلاص
لله لا للعرش والتيجان ، وإذا كانت الذات الالهية هى الأصل الروحي
لكل حياة ، فاخلاص الانسان انما يكون بمثابة اخلاصه لطبيعته المثالية
الخاصة ، والمبدأ الروحي الأول لكل حياة - وهو الذات الالهية - كما يصوره
الاسلام - هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه فى التنوع والتغير .

(١٤١) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ص ١٦١ - ١٦٢ .

والمجتمع الذى يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه لابد له أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام والتغير .

اذن لابد أن يكون المجتمع من مبادئ تنظيم حياته الاجتماعية وتضبط اموره ، وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر ولكن اذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل امكان للتغير - والتغير في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الالهية فان هذا الفهم يجعلنا ننزع الى تثبيت ما هو أساسيا - متغير في طبيعته .

ويستطرد محمد اقبال قائلا بأن سر اخفاق أوروبا في علم السياسة والاجتماع ، يرجع الى علم اتخاذها مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة ، كما يرجع ركود المسلمين في القرون الأخيرة الى ميلهم بالمبادئ الثابتة في الجماعة تثبيت ما هو بطبيعته متغير (١٤٢) .

ونجد اقبال يقول عن الدولة : « . . . فالدولة في نظر الاسلام ، ليست الا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الانساني والا بهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف الى تحقيق المبادئ التالية دولة ثيوقراطية (١٤٣) .

ويعنى بهذا أن الدولة الإسلامية ليست ثيوقراطية - أى دينية الا بهذا المعنى وحده لا بمعنى أن يكون على رأسها خليفة الله على الأرض يستطيع دائما أن يستر ارادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ، وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن انظار المسلمين (١٤٤) .

ويرى اقبال أن فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التي شاعت في المجتمع الاسلامي مرجعها الى تاريخ النظريات السياسية الأوروبية .

ويرى اقبال أيضا أن الاسلام فيه روح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ تتمثل في المساواة والاتحاد والحرية . ومن ثم فالاسلام وحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجي واقعي أو مادي يتضمن مبدئين أساسيين هما : ختم الرسالة الالهية ثم الاجتهاد في الأحكام يقدمان العون للفرد والمجتمع حتى يمكنهما مسابقة التغير الحادث في العالم الواقعي .

(١٤٢) م . س : ص ١٦٨ - ١٧٠ .

(١٤٣) م . س : ص ١٨٧ .

(١٤٤) د - محمد الهادي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستفسار الغربي ص ٣٧٤ .

ونجد اقبال يحذرننا من التقليد الأعمى لظهور بعض الأفكار الحرة في العالم الاسلامي حتى لا تضيق الأمة الاسلامية وتتفكك كما حدث في أوروبا فيقول : « نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث في الاسلام ، ولكن ينبغي أن نقرر أيضا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الاسلام هي أدق اللحظات في تاريخه : فحرية الفكر من شأنها أن تنزع الى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية - التي يبدو أنها تعمل في الاسلام المصري أقوى مما عرف من قبل - قد ينتهي أمرها الى القضاء على النظرية الانسانية العاملة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الاسلام . أضف الى هذا ، أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يجاوزون في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الطبيعية للإصلاح ، وإذا انسلم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا فينبغي أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر وتناؤها . فدرس التاريخ في تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها ، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفرت عن احلال تدريجي لنظم أخلاقية قديمة محل الأخلاق المسيحية العالمية . ولقد رأينا بإعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوروبية الأولى ، التي عجزت عن التوفيق بين المنهيين الأخلاقيين المتضادين ، بل جعلت الموقف الأوروبي أكثر شناعة مما كان عليه من قبل . والواجب على قادة الرأي في العالم الاسلامي اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا وأن يسيروا قسما نحو غايات الاسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة (١٤٥) »

قصارى القول أن الدولة في الاسلام هي الصورة التنفيذية للروحانية الدينية ، وأن الحاكم المسلم لا يشيبه الحاكم في الدولة الثيوقراطية الأوروبية ، لأن الحكم المسلم يمكن نقفه ومعارضته من الجماعة المسلمة بعكس الحاكم الأوروبي الذي يستمر استبداده وراء عصيته المزعومة في الدولة الثيوقراطية الأوروبية .

كما يرفض اقبال فصل الدين عن الدولة ، لأن الفصل بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بين الدين والدولة في عالم الإنسان ، والفصل هنا بعيد عن الاسلام ، حيث أن الحقيقة في الاسلام واحدة باعتبار النظر الى أصلها ، كانت الله والروحانية ، بينما النظر الى مظهرها كانت العالم المادي الواقعي ، وتحقيق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه ، كذلك تعاليم

١٤٥) م ك س : مرض ١٨٩ - ١٨٨

الاسلام هي روحانية ودين طاملا لم تخرج الى نطاق التنفيذ العملي في الحياة ، وهي دولة وحكومة في تنفيذها .

ومن ثم فمساعدة المسلم في اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعا لذلك ، وواجبه أن يعرف أصل الطبيعة التي سبق أن عرفها ، والذي خرجت عنه وهو الله . فلا انفصال بين الدين والدولة عنه اقبال .

لهذا كان لابد للليقطة الاسلامية أن تقوم بداية على السلفية ممثلة في محمد عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية ومجدد فكر ابن تيمية والعمل على احيائه دون اضافة تذكر بل وقف حارسا على تركه ابن تيمية في فكره السياسي والأخلاقي ، بينما محمد عبده قد تلقى على جمال الدين الأفغاني واستمع اليه وشاركه الرأي وعبر عما نسب اليه من فكر ومع ذلك لم يبق في حدود ما تركه الأفغاني بل محصه وزاد عليه ، وأوجد منه نظاما علميا وعقليا متعدد الجوانب ، وإن كان موحد المصدر موحد الغاية .

أما اقبال في تجديد الفكر الديني في الاسلام يعتبر عمله عملا فكريا خاصا يرد به على التفكير المادي الذي آمن به بعض التابعين للفكر الاستشراقي أو بعض المزددين للفكر المادي الإلحادي المتمثل في وضعية « كوفت » والحادية « ماركس » ، ويعتبر اقبال بهذا المصلح الفكري في الاسلام في الوقت الحاضر متبعا بذلك عن الشيخ محمد عبده في اتجاهه الأصلي الذي يخاطب جميع المسلمين ، ومن ثم فلا بد من تضافر جهود محمد اقبال ومحمد عبده في حركة اصلاحية فكرية عامة للأمة الاسلامية في جميع طبقاتها .

٤ - أبو الأعلى المودودي

وإذا تكلمنا عن اقبال فلا بد لنا أن نستكمل الصورة بالفكر السياسي الاسلامي عند أبي الأعلى المودودي (١٩٦) . فهو يرى أن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من ودونه في هذه الدنيا إنما هم رعايا في سلطانه العظيم كما يرى أن الدولة الاسلامية تقوم على القانون المشرع الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من ربه ، ومن ثم فالحكومات والحاكم لا يستحقون طاعة الناس الا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفيذ أمره تعالى في خلقه (١٩٧) .

(١٩٦) تفكر اسلامي معاصر من الهند له فضل الدعوة الاسلامية والعمل على انتشارها مجدد الفكر السياسي الاسلامي في إطار السلفية وهم متأثران إلى حد ما بين تيمية وابن القيم .
(١٩٧) أبو الأعلى المودودي : نظرية الاسلام السياسية ، ص ٢٩ ، (مؤسسة الرسالة ، بيروت ، عام ١٩٧٥) .

ويعتبر المودودي بأن الدولة الثيوقراطية الإسلامية تختلف عن الدولة الديمقراطية الأوربية لأن الأولى لا تستبدل بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة ، وهم الذين يتولسون أمرها للقيام بثورتها وفق ما ورد في كتاب الله وسنة رسول الله . وانتهى للمودودي بأن أطلق على هذه الحكومة الإسلامية اسم الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة اللاهية الديمقراطية ، بحيث أن هذا الطراز من الحكم قد خول للمسلمين حاكمية شعبية مقيّدة ، وذلك تحت سلطة الله القاهر وحكمه الذي لا يقاب ، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بأمر المسلمين كما أن بيدهم يكون عزلها وكذلك جميع الشئون التي لا توجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع منها شيء إلا بأجماع المسلمين . وكلما مست الحاجة إلى إيضاح قانوني أو شرح نص من نصوص الشرع لا يقوم ببياناته طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب ، بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة الشعب . فمن هذه الوجهة يسد الحكم الإسلامي ديمقراطيا ، إلا أنه - كما تقسم ذكره من قبل - إذا وجد نص من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم ، ولا لمجلس تشريعي لهم بل ولا لجميع المسلمين في العالم أن يصلحوا أو يفرؤا منه كلمة واحدة ، ومن هذه الجهة يصح عليها إطلاق كلمة الثيوقراطية .

وغاية الدولة الإسلامية القائمة على القرآن والسنة هو إقامة نظام العدالة الاجتماعية ، حيث أن الدولة التي يديرها القرآن ليس لها غاية سلبية فقط ، بل لها غاية ايجابية أيضا ، أي ليس من مقاصدها المنع من عنوان الناس بعضهم على بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب ، بل الحق أن هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية المصالح الذي جاء به كتاب الله ، وغايتها في ذلك النهي عن جميع أنواع المنكرات التي تدب بها الله في آياته واجتثاث شجرة الشر من جذورها ، وترويع الخير المرضي عند الله المبين في كتابه ، ففي تحقيق هذا الغرض تستعمل القوة السياسية تارة ، ويستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارة أخرى ، ويستنضم لذلك وسائل التربية والتعليم طورا ، ويستعمل لذلك الرأي العام النفوذ الاجتماعي طورا آخر كما تقتضيه الظروف والأحوال . وبالمجمل فإن الدولة الإسلامية تحيط بالحياة الإنسانية وبكل فرع من فروع الحضارة وفق نظريتها الخلقية وبرنامجها الاصلاحى ، فلا يوجد في الدولة الإسلامية شيء من سلب الحرية الفردية ولا أثر للسيطرة الديكتاتورية والزعامة المطلقة (١٤٨) .

يتضح مما عرضناه أن دولة أي الأعل المودودى تقوم على القرآن والسنة وأن الحاكم مقيد بما أنزل الله فى كتابه الكريم وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن غاية الدولة هى سعادة الفرد والمجموع وأن الخلافة فى الدولة ليست مقصورة على فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه . وبالتالى فإن الحاكم إذا جاء عن طريق الدستور الإسلامى المثل فى القرآن والسنة وجب عزله - عند استبداده - من جمهور المسلمين الذين فوضوا خلافتهم الى هذا الحاكم لتنفيذ أحكام الله فهو مسئول أمام الله فى جانب آخر مسئول أمام عامة المسلمين الذين فوضوا اليه أمر الخلافة .

٥ - على عبد الرازق

إن دعوة على عبد الرازق (١٤٦) تقوم أساسا على أن الإسلام دين لا دولة . هذا رأى انفرد به وحده الشيخ على عبد الرازق بدعوى التجديد وللأسف تبعه الكثير من المسلمين فى مصر يسبقون فى هذا الاتجاه الخاطيء الذى يفصل الدين عن الدولة .

يقول الشيخ على عبد الرازق فى كتابه « الإسلام وأصول الحكم » الإسلام دعوة دينية الى الله تعالى (١٥٠) ، ويقر أيضا أن الإسلام لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شيء من نزعات السياسة (١٥١) ومؤكدا أن ما جاء به الإسلام ، فأنما هو شرع دينى خالص لله تعالى وسيان أن منه للبشر مصلحة مدنية أم لا ، لذلك مالا ينظر الشرع السماوى اليه ولا ينظر اليه الرسول (١٥٢) .

هكذا نجد أحد المفكرين الإسلاميين لأول مرة ينادى بفصل الدين عن الدولة وذلك عندما يقرر أن الإسلام ليس الا عقيدة فردية روحية وأنه لا صلة له اذن بالدنيا ولا بالسياسة ولا بالاجتماع ، كما يقرر أن رسالة النبى صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته وليس لاحد أن يخلفه لا فى

(١٤٦) الشيخ على عبد الرازق أحد علماء الأزهر وقد ألف كتابه « الإسلام وأصوله » الحكم فى عام ١٩٢٥ .

(١٥٠) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، ص ٧٦ .

(١٥١) س . م : ص ٨١ .

(١٥٢) س . م : ص ٨٥ .

ومسائله ولا في زعامته ، وبذلك ينكر الشيخ على عبد الرازق الخلافة أو الإمامة الكبرى بأنها ليس لها أساس من الدين ، بل هي ضد الدين ومخالفة لمبادئه (١٥٣) .

كما ترى الشيخ على عبد الرازق يتمادى في إباطيله فيقرر أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين وإنما كان جهاده في سبيل الملك (١٥٤) .

لقد دحض كثير من المفكرين المسلمين دعوى على عبد الرازق الباطلة في فصل الدين عن الدنيا ويكفي أن نعرض لأحدهم هو الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس فيقول : « نحن نريد أن نسال إذا كان الاسلام لايعنى كما يقول بشئون الدنيا فلم كانت هذه التشريعات التي جاءت بها للمعاملات والقواعد التي وضعها لحفظ الأموال ؟ والتنظيمات التي أوجبها لحفظ الأسرة ؟ ولصون الحياة نفسها ، وليس هذا كله في الدنيا ؟ وهل يريد أن تقصر الشريعة الاسلامية على مسائل العبادة وحدها ونحذف ماعمل ذلك ، وهل أقر الاسلام « الرهينة » ودعا الى قطع الصلة بالحياة ، وهل قال أحد العلماء من المسلمين بأن الدنيا مضمومة لذاتها أم هم قد قالوا انها وسيلة إلى الآخرة ، ومكان للعمل الصالح ، وعليه تكون حين يريدوها الانسان وسيلة طيبة وتصبح خيرا عظيما (١٥٥) »

كما استدلل الدكتور الرئيس على أن الذي كتب « الإسلام وأصول الحكم » ليس هو الشيخ على عبد الرازق وإنما الذي كتبه هو المستشرق الانجليزى اليهودى مرجوليوت الذى يكره الاسلام وانه وضعه لهمم الخلافة التى هي سر قوة المسلمين (١٥٦) .

لقد نجح الاستعمار في تصدير فكره لأبناء الأمة الاسلامية ليقتضى على وحدتها فكانت أولى محاولاته مع أحمد خان في الهند عندما دعا إلى أن الجهاد فريضة موقوته انتهت بانتهاء الرسالة المصيرية ثم تلتها الدعوة القاديانية بأن فسرت الجهاد على أنه رياضة نفسية روحية وليس ردا لاعتداء

(١٥٣) م : ص ٩٠ .

(١٥٤) م : ص : ص ٩٠ .

(١٥٥) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية . ص ١٥٥ .

(١٥٦) انظر هذا الموضوع بتوسيع في كتاب الاسلام والخلافة في العصر الحديث للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس .

مادى خازجى ، وهو نفس المعنى السابق حتى جاءت المرحلة الأخيرة معنونة بصراحة فصل الدين عن الدنيا على لسان عبد الرازق وكلها محاولات في تجديده الفكر الاسلامى الذى لا يمت لواقع الاسلام الذى هو دين ودنيا ، وكما يقول الفزائى : « ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا » (١٥٧) .

٦ - خالد محمد خالد

انما كان على عبد الرازق بكتابه « الاسلام وأصول الحكم » ترديد لعرض آراء المستشرقين في فصل الدين عن الدولة ، ليخدم الاستعمار الأوربى أى الغربى ، وقد أوضحنا قسداً رأيه الا أننا نجد مثلاً آخر يمثل فصل الدين عن الدولة من وجهة نظر الشيوعية وهو خالد محمد خالد (١٥٨) ، فقد أضاف الى عناصر الشيوعية بعض أحاديث منسوبة الى النبى صلى الله عليه وسلم وبعض الآيات من القرآن الكريم اخضعهاا للتفسير الماركسى لتوائم وتلائم عناصر الماركسية .

لقد أراد خالد محمد خالد ربط كل الأمور الروحية والقيم المعنوية والخلقية والمقالية فى المجتمع الاسلامى بالحياة المادية ، وتبصيرها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص .

وتجد خالد محمد خالد يقول : « فان هذه الفكرة البلهاء التى تزعم أن « الروحانية » هى علاج الشرق الوقائى ، وأن « المادية » ستفسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شئ مستقل بذاته وليست أثراً من آثار - المادية المنظمة ، المنصبة بالرغد والرفاهية (١٥٩) ثم تجده فى موقفه آخر يقول : « الاصلاح الحقيقى يجب أن يبدأ فى جنب الدولة ، وحفاظة تقودها ، وتنمية مواردها اذا أردت أن تصنع الناس ، فاصنع المجتمع أولاً ، ثم اصنع الدولة » (١٦٠) ، كما يقول فى موضع آخر : « ما السلوك

(١٥٧) الفزائى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٧ .

(١٥٨) مفكر اسلامى معاصر ، من شريعى الأزمير الشريف ، له عدة كتب اسلامية. تميزت بصيغة معينة ولكن عاد الى الصواب وصحح طفاهيه الذى كتبها فى اول كتابه « من هنا تبدأ » .

(١٥٩) خالد فى قرية العنفة بمحافظة الشرقية فى ١٥ يونية عام ١٩٢٠) .

(١٦٠) خالد محمد خالد : من هنا تبدأ ، ص ٢٤٢ .

(١٦٠) م : ص : ص ٣٠ .

اليفرى كله : خيره وشره ، صالحه وفاسده ، الا وليد حالتنا الصحية
وحالتنا العقلية ، وما هنالك ريب فى أن هذا الذى ينطبق على الفرد
ينطبق على الجماعات والمجتمعات فالمجتمع المتمتع بمافية اقتصادية هو الذى
تزدهر فيه الفضائل ، أما المجتمع السفين المفسنى فلا وجود فيه
للفضيلة » (١٦١) .

من هذه النصوص نجد خالد محمد خالد يطلق على الدين بأنه فكرة
بلهاء كما يقرر أن الإصلاح يكمن فى الدولة وليس عن طريق الدين حيث
يرى أن المجتمع السليم هو الذى يتمثل فى اقتصاده القومى الذى يحقق
الفضائل عكس المجتمع الفقير الذى تنعدم فيه بالتالى الفضائل .

وينسى خالد أن المجتمع الأمريكى أرفع مستوى بين مجتمعات العالم
من الناحية الاقتصادية . ومع ذلك لا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل
وبالتالى أيضا أن المستوى الاقتصادى أقل بكثير فى المجتمع السوفيتى منه
فى المجتمع الأمريكى ، الا أننا نجد أيضا يمانى نقصا أخلاقيا كبير يتمثل
فى الفناء شخصية الفرد وحرية الفردية ، ورغم ذلك فهو أيضا مجتمع
يسوده الفساد وعدم الأمان نتيجة الحكم الاستبدادى الذى يستتر وراءه
ديمقراطية شعبية وهمية .

لن نستطرد فى تحليل آراء هذا المفكر الاسلامى المعاصر ولكن نعرض
رأيه الأخير فى كتابه « الدولة فى الاسلام » (١٦٢) ليفتد ما كتبه فى كتابه
الأول « من هنا نبدا » فى عام ١٩٥٠ هذا الكاتب وقد جهده الله الى الحقيقة
فلم ينكرها ولم يكتفها بل سطرها فى كتابه « الدولة فى الاسلام »
مما يؤكد أن قيمة المفكر عندما يتضح له خطأ فيعمله مصححا أفكاره قد
اعتنقها وبهرته بريقها وقتئذ وبعد حين ظهر زيفها وبطلانها يقول هذا المفكر
الاسلامى (١٦٣) : « فى عام ١٩٥٠ ظهر أول كتاب لى » وكان عنوانه :
« من هنا نبدا » .

وكان ينظم أربعة فصول ، كان ثالثها بعنوان : « قومية الحكم » وفى
هذا الفصل ذهب اقروا أن الاسلام دين لا دولة ، وأنه ليس فى حاجة الى
أن يكون دولة . وأن الدين علاقات تضى لنا الطريق الى الله وليس قوة .

(١٦١) م : من : من (١٦١)

(١٦٢) خالد محمد خالد : الدولة فى الاسلام نشره دار ثاب للنشر والتوزيع

مصر فى يناير ١٩٨١ .

(١٦٣) خالد محمد خالد : « الدولة الاسلامية » من من الى جى ١٦

سياسية تحكم في الناس وتأخضهم بالقوة الى سواء السبيل ما على الدين
الا البلاغ ، وليس من حقه أن يقود بالعصا من يريد لهم الهدى وحسن
النواب .

وقلت : أن الدين حين يتحول الى حكومة « فان هذه الحكومة الدينية
تتحول الى عبء لا يطاق » وذهبت اعدد يومئذ ما أسسيتها « غرائز الحكومة
الدينية » وزعمت لنفسى القدرة على إقامة البراهين على انها الحكومة الدينية -
في تسع وتسعين في المائة من حالاتها جسيم وفوضى ، وانها احدى المؤسسات
التاريخية التى استنفذت اغراضها ولم يعد لها فى التاريخ الحديث دور
تؤديه .

وكان خطي - الكلام خالد - اننى عممت لحديث حتى شمل الحكومة
الإسلامية ، وقلت : أن غرائز الحكومة الدينية بعيدة من الدين كل البعد
ولخصت هذه الغرائز فى : (١٦٤)

١ - الضغوط المطلق : اذ هى تعتمد فى قيامها على سلطة غامضة
لا يعرف ماتامها ، ولا يدرك ملأها ، وصلة الناس بها يجب أن تقوم على
الطاعة العمياء والتسليم الكلى والتفويض المطلق .

٢ - ومن خصائصها - كما قلت يومئذ - انها لا تنق فى الذكاء
الانسانى ولا تأنس له ولا تمنحه فرصة التعبير عن ذاته ، لانها تخالفه
وكخشاه .

٣ - وهى لكم تلقح الناس بضرورة قيامها وبقائنها تهيب بجانب
الضعف فيهم فيلقى فى روعهم أن رواد الخير والحرية والفكر والاصلاح
ليسوا سوى اعداء لله ولرسوله يحاولون نفي الدين عن المجتمع بنفى
السلطة التى تمثله وتصوته .

٤ - والغرور المقدس من شر غرائز الحكومة الدينية ، وهى لهذا
لا تقبل النصيحة ولا التوجيه ، بل ولا مجرد لفت النظر فضلا عن المعارضة
والنقد .

٥ - والوحشية المطلقة أعنى غرائزها - وهى تحفزها الى مكافئة
الراكم مهما يكن حكيمًا ، وقتل المعارضة مهما تكن مخلصه نافعة .

٦ - والجمود الذى تتسم به يجعلها تضيق بكل جديد لأن صورة الدين فى ذهنها مرتبطة بكل ما هو جامد وقديم .

٧ - والقسوة المتوحشة هى سيلة غرائزها وأكثرها عتوا ونفودا وانها لتحز عنقك وتهرق دمك وهى تصيح من فرط نشوتها اواها لريح الجنة .

وهكذا ذهبت أنت واهدم ما أسميته يوما بالحكومة الدينية وهكذا أخذت كل خصائص ونقائص الحكم الاثوقراطى الديكتاتورى وخلعته على ما أسميته « الحكومة الدينية » .

« ولم أكن يؤمئذ أخطع نفسى ولا أزيغ اقتناعى ، فليس ذلك والحمد لله من طبيعتى انما كنت مقتنعا بما أكتب مؤمنا بصوابه . » ونحن أرجع بناكرتى الى الأيام التى سعلرت فيها هذا الراى وهذه الكلمات ، لا أخطئ . التصرف الى العوامل التى تشغلتنى بهذا التفكير . . . والكاتب حين يحيا لفكر مفتوح بعيدا عن ظلام التحصب ، وغواشى العناد فانه يستطيع دائما أو غالبا أن يهتدى الى الصواب ، ويقرب من الحقيقة ويعاينها فى يقين جديد وحيور أكيد ، ونحن مطالبون بأن نفكر دائما ، ونراجع أفكارنا ، ونفكر فى ذواتنا . ونتخل عن كبرياتنا أمام الحقائق الواحدة . . . وإذا لم نفعل فسنكون كما قال اللاطون « مجانين » اذا لم نستطع أن نفكر ومتعصبون اذا لم نرد أن نفكر . . . وعبيد اذا لم نجرو أن نفكر . . . » (١٦٥) . . .

وأحمد الله - والكلام لخالده - على اننى لمسبت من المجانسين ولا المتعصبين ، ولا العبيد . . . ومن أجل هذا كان من اليسير على أن أستقبل فى بشر ومودة هذا التفكير الجديد الذى واتانى من طول التأمل والتحقق وتقليب وجوه النظر فى حياض سيدي .

ترى ما اذا كانت المقدمات التى أوصلتنى الى موقفى القديم من الحكومة الدينية ، أو بتعبير أصح ماذا كانت البواعث النفسية والفكرية التى أمضت بى الى ذلك الموقف . . . ؟؟

وأود - أولا - أن أشير الى أن تسمية : الحكومة الاسلامية « بالحكومة الدينية » فيه تجن وخطا - فعبارة « الحكومة الدينية » لها مدلول تاريخى . يمثل فى كيان كهنوتى قام فعلا ، وطال مكثه . . . كان الدين المسيحى يستغل ابشع استغلال فى دعمه وفى اخضاع الناس له فالحكومة الدينية

مؤسسة تاريخية نهضت على سلطان ديني بينما كانت اغراضها سياسية: وأصلت إناس سعرا بسوء تصرفاتها وتحكمها ٠٠ وهما في المسيحية واضحة كل الوضوح ، بينما الاسلام لم يشهد في فترات استغلاله ما شهدته وما تكبدته المسيحية ، لاسيما في العصور الوسطى عصور الظلام » (١٦٦) .

ولعل أول خطأ تغشى منهجي الذي عالجته به قديما قضية الحكومة الدينية ، كان تأثرى الشديد بما قرأته عن الحكومات الدينية قامت في أوروبا والتي اتخفت من الدين المسيحي ذائرا تغطي به عريها وعارها .

أجل . فاني أستطيع أن النص بواعثي في ذلك التفكير القديم وأردحا الى عاملين اثنين (١٦٧) - كان أولهما ٠٠٠ التائر بما قرأته عن الحكومة الدينية المسيحية ولنا تجدني أقول في كتابي « من هنا نبدأ » .

« ففي الحكومات الدينية المسيحية ابتكرت وسائل التعذيب التي لا تخطر للشيطان نفسه ببال ، فكان الخازوق ، ووتد التشهير ، وضلم الأذان ، وتمزيق الجسد ، ومحاكم التفتيش ، وحرق العلماء بالنار وهم أحياء »

ثم قلت : « وفي الحكومات الدينية الاسلامية حدثت أهوال مروعة حتى أن حاكما دينيا واحدا هو الحجاج - أباد البقية الصالة الكندية من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى قال عنه عمر بن عبد العزيز: « لوجاهت كل أمة بتخطاياها ، وجئتنا نحن بنى أمية بالحجاج وحده لرجصناهم » .

اذن ، فقد كنت في قمة التائر ببشاعة وجرائم الحكومة الدينية المسيحية ، ثم عكست الصورة في غير حق على الحكام السياسيين في الاسلام ، واعتبرتهم حكومة دينية اسلامية (١٦٨) .

ومضيت أدخس ما اعتبرته حكومة دينية في الاسلام بنفس القوة التي دحس بها الفكر الانساني الرشيد الحكومة الدينية التي قامت في ظل الكنيسة وكانت أكثر خطرا على المسيحية من الشيطان نفسه .

من قال أن الحجاج حاكم ديني ؟ ٠٠٠٠ وهل في الاسلام كهنوت

(١٦٦) م . س : ص ١٢

(١٦٧) م . س : ص ١٣

(١٦٨) م . س : ص ١٣

يستطيع أى حاكم أن يستمد منه سلطانا مطلقا ، وفى ذلك الوقت يكون مقدسا ٠٠٠ ؟؟ ومع هذا فقد اقتنعت قديما بهذا الذى يبدو لى اليوم تجنيا وخطا .

ان الاسلام حتى فى فترات استغلاله من بعض الخلفاء والحكام لم يمنح اياهم سلطة بابوية كهنوتية ، لانه لا يتسع لاي كهنوت لا فى تعاليمه ولا فى تطبيقاته .

من اجل هذا كان تسمية الحكومات الاسلامية المنحرفة بالحكومة الدينية ، وتحصيل الاسلام وزرها امر مجاف بكل صواب (١٦٩) .

اما العامل الثانى الذى شكل تفكيرى من الحكومة الدينية فقد كان عاملا موقوتا بزمانه ، ولكنى جعلت منه قاعدة عامة بنيت عليها حكمى القديم . ذلك ان « الاخوان المسلمين » كانوا قد بلغوا خلال الاربعينات من الكثرة والقوة والنجاح مبلغا يكاد يكون منقطع النظر كانت دعوتهم تسرى بين الناس كان كالضوء ، كان الشباب بصفة خاصة يقبل عليها اقبال اسراب النحل على رحيق الزهور . وذات يوم والجماعة فى اوج مجدها الباهر ، لاندري هل اثبتت منها ، او افحم عليها وتسلسل اليها ما سمي يومئذ بالتنظيم السرى ، وارتكب هذا الجهاز جرائم منكرة وتوسل بالاعتصامات لفرض الدعوة ٠٠٠ الدعوة التى كانت قد حققت بالافتتاح والمنطق ما لم تحققه دعوة اخرى . . . والدعوة التى كانت لباقة مرشدها الاستاذ حسن البنا رحمه الله واخلاصه بفتحان له الاذان الصم والقلوب الخلف ، ويسلسل له قياد الجماهير كافتهم ومثقفهم .

لفتت حوادث الاغتتيال التى مارسها الجهاز السرى انتباه الناس وروعت افئدتهم ، وكنت من الذين اقض مضجعهم هذا النذير وقلت لنفسى اذا كان هذا مسلك المتدينين وهم يمينون عن الحكم فكيف يكون مسلكهم حين يحكمون ؟ .

وتذكرت كلمة المفكر الفرنسى « فولتير » ان الذى يقول لك اليوم : اعتقد ما اعتقده والا لعنك الله ، سيقول لك غدا ، اعتقد ما اعتقده والا قتلتك ٠٠٠ !!! .

عل ان ذلك الجهاز السرى اختصر طريقه آنذاك فتخطى وتجاوز مرحلة

اللعن الى مرحلة القتل والاغتيال !! كان هذا هو العامل الثاني الذي جنح بتفكيرى الى التحذير من قيام أى قيام حكومة دينية باسم الاسلام .

وكان هذا خطأ آخر وقصت فيه .

كان الخطأ الأول مضاهاتى الحكومات الدينية بحكم الاسلام ، وكان الخطأ الثاني تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى باسم الاسلام وفى كلا الخطأين كان هناك خطأ فى المنهج ذاته . فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتى عن الحكومة الدينية المسيحية ، وما تأثرت به من تحول بعض الشبان المسلم من نساك الى قتلة . . . جعلت هذا وذاك « مصدر تفكيرى » لا « موضوع تفكيرى » وفارق كبير بين أن تجعل الحطب أو الشيء مصدر تفكيرك ومن أن تجعله موضع تفكيرك . عندما يكون مصدر تفكيرك فانه يقودك فى طريقه هو ، لا فى طريق الحقيقة . وتبصر نفسك من حيث تشعر أو لا تشعر مشجودا الى مقدمات وسائرا نحو نتائج لم يأخذ الاستقلال الفكرى حظه فى تمتعها ودراستها ، أما حين يكون الشيء موضع تفكيرك فانه يبد تفكيرك المحايد والمستقل بكل اعتبارات القضية المدروسة دون أن يلزمك بحكم مسبق يتحرك الفكر داخل اطاره الحديدي الصارم .

الى هذا السبب الجوهرى أرد خطئى فيما أصدرته قديما - من حكم ضد الحكومة فى الاسلام ، هذه التى سميتها بالحكومة الدينية والآن ، وفى ضوء اقتناعى الجديد بأن الاسلام « دين ودولة » أ هـ .

ثم يتناول الفكر الاسلامى خاله محمد خاله الدولة فى الاسلام مؤكدا ان الاسلام دين ودولة ولا يمكن فصلهما عكس رؤيته القديمة التى تأثرت بالفكر الغربى من خلال عرضه للدولة منذ دولة الرسول حتى يومنا هذا بأن الاسلام دين ودولة وحق وقوة وثقافة وحضارة وعبادة وسياسة وبهذا رجع الفكر الاسلامى خاله محمد خاله الى الحق وأغنانا عن تنفيذ آرائه القديمة الخاطئة عن نظام الحكم فى الاسلام وفى هذا الكفاية (١٧٠) .

(١٧٠) انظر كتابنا « دولة الرسول (صدام) فى المدينة » أصدرته الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٨٨ .

تعقيب

قصارى القول أن المسلمين قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية مترجمة لهم قد تأثروا في تفكيرهم - في الأخلاق وغير الأخلاق - بالقرآن والسنة . ثم بدأ في القرن الثاني الهجري علم الكلام ، ولقد كان المعتزلة أبطال هذا التفكير العقلاني فهم أول من أدخل في مصادر العلم الناحية الأخلاقية والدينية بوجه عام عنصرا جديدا وهو العقل ، لأنه طريق المعرفة فيما يتصل بمسائل العقيدة والأخلاق ومن ثم يكون العقل هو الفيصل في معرفة الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة ، وبذلك يعتبر المعتزلة من أنصار المذهب العقل الذي يرجع الأخلاق إلى العقل . بينما أهل السنة قد جعلوا الدين هو الفيصل في معرفة نوعية الأفعال من ناحية خيرها وشرها ، فما أمر به الدين ونهى عنه يعتبر خيرا وفضيلة ، وما نهى عنه الدين يعتبر شرا ووزيلة وهذه المسألة الخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة هي التي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة الحسن والقبيح . بمعنى أن الحسن ما أثنى الدين عليه ، والقبيح ما ذم الدين على فعله ، وهذا الثناء أو الذم لا يجعل للفعل صفة ذاتية يكون بها حسنا أو قبيحا ، ويستحق فاعله عليه ثوابا أو عقابا ، بينما رد المعتزلة الحسن والقبيح إلى صفات ذاتية في الأفعال يدركها العقل ولا تجيء من الشرع متى أمر أو نهى والخير والشر عند أهل السنة نسيبان بينما عند المعتزلة مطلقان أما المسئولية الأخلاقية عند المعتزلة تتمثل في أن الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ويستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا ، وبذلك تستلزم المسئولية قدرة الانسان وحرية فيما يريد فعله ، ولا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . وهذا يشبه ما قال به كانط عن حرية الإرادة التي جعلها من بدائة علم الأخلاق ومسلّماته ، بينما أهل السنة يرون مسئولية الانسان وحرية محدودة بحدود الشرع وهم بذلك لا يخرجون عن رأى أهل الجبرية . والفضيلة علم عند المعتزلة ، حيث أن الانسان العاقل هو الذي يريد لنفسه الخير ، ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه

بالخير علما صحيحا لاريب فيه . فمن لا يعمل وفق التعاليم الاسلامية يكون علمه زائفا ، ومن هنا قرر المعتزلة مبدأ المنزلة بين المنزلتين واعتبروا صاحب الكبيرة - ما عدا الشرك - قاسقا . ويقرر المعتزلة مبدأ المنفعة العامة للجميع حيث أن الاسلام قد جاء خاتما للاديان ولم يأت لاسعاد الفرد بصفته فردا يعيش وحده . بل جاء للناس جميعا ، باعتبارهم أخوة ، يجب أن يعمل بعضهم لخير بعض بمعنى أن يكون الخير العام هو غاية أعمال الناس كلها .

هذا من ناحية الأخلاق ودور المتكلمين فيما أبان العصر الأموي ، والمصر العباسي الأول والثاني ، إلا أننا نجد الأمويين يتخفون من موقف الجبرية قاعدا لسياساتهم لتبرير مظالمهم ينسبونها إلى قضاء الله وقدره لأن مسألة الجبر تؤيد موقفهم السياسي لقولهم بأن الله قد أراد وقد أن يضل الأمويون إلى الخلافة . وهنا نرى لأول مرة في تاريخ الخلافة الاسلامية في العهد الأموي أن حكام بني أمية يستغوثون بالأخلاق والدين معا لخدمة أغراضهم السياسية بأن يفرغوها من مضمونها الأخلاقي والديني لتبرير خلافاتهم وعظائم واستبدادهم ، مما يجعلنا نتفق مع الحنابلة في الحكماء سياسيا محضا بعيدا عن الأخلاق والدين . ما عدا القلة من خلفائهم الذين التزموا بربط الحياة الدنيا بالدين . ورغم إتخاذها مستورا لتحقيق النظام السياسي الأموي .

باختصار أن المعتزلة - كما يرى أساطينهم من أمثال الملاف والنظام والقاضي عبد الجبار . الخ - يتقبلون بصفة عامة أن التحسين والتقييد ذاتيان يتركان بالفعل ، ومعنى هذا أن تركيب الأشياء ينطوي على أساس للحكم عليها بالجمال أو القبيح بالخير أو الشر . لأن الحكم الجمالي مرتبط بالحكم الأخلاقي عندهم . وكذلك البنية الأخلاقية أو الجمالية الموجودة في الأشياء أو الوقائع لا تدرك بحس معين أو شعور جمالي أو أخلاقي أو توجيهي إلهي أو نبوي أو غير ذلك إذ أنها في نظرهم إنما تدرك بالعقل .

أما أهل السنة والأشاعرة - أمثال الحسن البصري والأشعري وغيرهما - فانهم يفوضون الأمر لله تعالى في كل شيء حتى في مجال الجمال والأخلاق ، فالشيء في نظرهم خيرا أو شرا لأن الله أراد كذلك وليس لأنه كموضوع ينطوي في بنيته على أساس للخير أو الشر .

وجاءت القدورية - كرد فعل للجبرية - تقول بالاختيار - أي حرية الرادة ، فالإنسان حر مختار في أفعاله ، حر في إرادته ، ثم جاء المعتزلة

اعتماداً للتقديري ، وقد أوضحنا في حينه أن أصول المعتزلة الخمسة هي :
 التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف
 والنهي عن المنكر ، وقد عرف عن المعتزلة أنهم ضد الحكم الأموي لميلهم إلى
 حكم آل البيت مما جعل العباسيون يحتضنون أفكارهم حتى قامت دولتهم
 العباسية فساعدت على انتشار المذهب الاعتزالي ، أما موقف الأشاعرة تجاه
 مسألة الإمامة (الخلافة) لم يكفروا أحداً من المتنازعين ، بل قالوا أنهم
 جميعاً على حق لعدم اختلافهم في الأصول ، وإنما اختلافهم في هذه المسألة
 في الفروع ولكل مجتهد نصيب مثوبه ، ولكنهم يردون على الشيعة القائلين
 بالوصية بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو البيعة العامة أي الانتخاب .

ونلخص من هذا إلى أن العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين فيها
 ارتبطت السياسة بالدين الذي أرسى قواعد النظام الاجتماعي والاقتصادي
 والسياسي والأخلاقي للفرد والمجتمع في الدولة الإسلامية كما أن قاعدة
 اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين عن طريق البيعة قد صارت القاعدة
 الأساسية لانتخاب خليفة المسلمين فيما بعد حتى مقتل عثمان وظهور
 الأحداث سريعة التي انتهت بحكم معاوية نتيجة موقف التحكيم مما أدى
 إلى ظهور ثلاثة أحزاب سياسية : الخوارج والشيعة ثم حزب معاوية الذي
 عرف فيما بعد بحزب الملكية الوراثية لتوريثه ابنه يزيد الخلافة ، ومن ثم
 يعتبر معاوية أول مؤسس للنظام الملكي في الإسلام وباتت البيعة صورية
 بعد أن فقدت مضمونها الإسلامي وهي حرية الاختيار دون تهديد أو ترهيب .

لقد كان للخوارج والشيعة والمعتزلة داخل السنة في خضم هذه
 الأحداث ، دوراً كبيراً في نشأة الجاذب السياسي في الإسلام ، وهو ما يعرف
 - بمبحث الإمامة - نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفهم من الخوارج والمعتزلة
 وأهل السنة ، فكل ذلك نشأ علم الكلام فيما يختص بالعقائد الدينية كنتيجة
 للمجلد القائم بين الشيعة والمعتزلة داخل السنة .

ولم يتوقف الفكر السياسي الإسلامي فقد رأينا دور أوائل المفكرين
 في هذا المجال ثم المعاصرين ، ويمكن أن نستخلص تأثير هؤلاء المفكرين
 الإسلاميين الأوائل على الفكر الأوربي ، فنرى أن مفكرى الإسلام قد عرفوا
 نظرية العقد متمثلة في أهل الحل والعقد قبل جان جاك روسو
 في عقده الاجتماعي ، كما عرفوا الدولة القانونية قبل مونتسكيو كما
 عرفوا نظرية السيادة والقوة قبل بودان وهيجل وراسل - كما أن تأثير

الفارابي في الفكر السياسي الغربي كبيرا بحيث انهم نقلوا عنه كل ما كتبه عن أفلاطون وأرسطو . كذلك الماوردي فقد كانت نظريته في الامامة عن طريق أهل الحل والعقد ارماسة أولى لنظرية العقد الاجتماعي ، كما جاءت عند لوك وروسو . فنرى لوك يقول بأن العقد الاجتماعي طرفاء الشعب من جهة والملك من جهة أخرى وسبقه هوبز في أن عقده يتمثل في ارادة الأفراد عن تنازلهم لشخص أو هيئة حاكمة بشرط عدم اشتراكه في التعاقد لانهم هم الذين تنازلوا عن حقوقهم ليحكمهم - لذا نجد الماوردي قد سبقهما فيما ذهب اليه ، بينما روسو في عقده الاجتماعي فهو عقد افتراض لأنه بناء على حالة تخيلها في عصور ماضية صحيحة ولا يوجد عليها برهان تاريخي بينما نظرية الماوردي تستند الى ماض تاريخي ثابت هو تجربة الأمة الإسلامية في خلال العصر الذهبي للإسلام وهو عصر الخلفاء الراشدين ، ومن ثم فهو عقد حقيقي .

أما الغزالي فقد سبق بودان الذي جاء في القرن السادس عشر الميلادي . في نظرية السيادة في الدولة الحديثة ، بينما كان هوبز أقرب الى الغزالي بأنه ليس هناك اجماع قبل قيام العولة ، كما أن لوك وروسو أبعد من الغزالي في هذا ، مما يؤكد سبق الغزالي الذي جعل الدولة ذات أهمية في شخصية الامام أو الخليفة الذي لا بد من وجوده لحفظ الدين والدنيا ، وبذلك ربط الغزالي سياسته بالمفهوم الأخلاقي وأيضا بالمفهوم القانوني .

أما الدعوة السلفية المتمثلة في ابن تيمية فهي دعوة للعودة للقرآن والسنة - هذه الينابيع المطهرة لقيام الدولة الإسلامية كما كانت في عهدنا الأول ، تلك الدعوة التي ظهرت في عصور الظلام الإسلامية المتمثلة في القرون الوسطى الإسلامية التي بدأت بالقرن السابع الهجري وانتهت بظهور الحركات الإصلاحية التجديدية في الفكر الإسلامي بداية من محمد ابن عبد الوهاب ، في منعبه الوهابي الذي سار على نهج ابن تيمية في دعوته في الحبشة ، ونجد في مصر « محمد عبيد » تلميذ الأفغاني أو محمد اقبال وأبو الأعلى المودودي في باكستان والهند مجددين الفكر الإسلامي في حدود القرآن والسنة محاربين الاستعمار الذي يشوه الاسلام وفطرته السليمة ، حتى تجد دعوة مشبوهة تدعو الى فصل الدين عن الدولة متمثلة في علي عبد الرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » وقد أوضحنا زيفه ، وانتهينا بخالد محمد خالد الذي سار على منواله ولكنه عاد الى الصواب ليقرر أخيرا أن الاسلام دين ودولة كما أوضحنا في حينه .

بهذا نكون قد عرضنا للفكر السنيامي والأخلاقي عند مفكرى الغرب
ثم بعد ذلك تكلمنا عن الفكر السنيامي والأخلاقي عند مفكرى الاسلام ،
توطئة لمرضى الاتجاهات السنيامية والأخلاقية فى الفكر الاسلامى
ثم فى الفكر الليبرالى وأخيرا فى الفكر الماركسى كدراسة موضوعية فى القسم
الثانى ان شاء الله •

القسم الثاني

بين السياسة والأخلاق

(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)

الفصل الثالث

الفكر الإسلامي السياسي والأخلاق

الفصل الرابع

الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق

الفصل الخامس

الفكر الماركسي السياسي والأخلاق

القسم الثاني

بين السياسة والأخلاق.

(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)

بعد أن قلنا في القسم الأول من هذا البحث دراسة تاريخية تطورية عن السياسة والأخلاق عند طائفة من المفكرين الغربيين والمسلمين ، فنرى استكمالاً لهذا البحث ضرورة تقديم دراسة تطبيقية لتنظيم السياسية الثلاث : الإسلامية ، الليبرالية ، الماركسية ، ومدى ارتباط كل منها بالأخلاق. في القسم الثاني بفصوله الثلاثة التي يتناول كل فصل منها دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية لكل نظام .

الفصل الثالث

الفكر الاسلامي السياسي والأخلاق

تجهيزه :

أولاً : السياسة في الاسلام

ثانياً : الأخلاق في الاسلام

ثالثاً : تطور التنظيمات السياسية ومدى

ارتباطها بالأخلاق في الاسلام •

رابعاً : مناقشة القيم الأخلاقية في الفكر

السياسي الاسلامي •

خامساً : تفهيم •

الفصل الثالث

(الفكر الإسلامى السياسى والأخلاق)

تمهيد :

لقد أقام الرسول صلى الله عليه وسلم أول دولة إسلامية في المدينة محمدا معالم الحياة للأمة الإسلامية في جوانبها المختلفة من اجتماعية ومباسبية واقتصادية وعسكرية ، وفقا للتعاليم القرآنية والتوجيهات النبوية التي جاءت في القرآن الكريم والسنة الحبيبة (١) التي تؤكد أيضا أن الإسلام سيظل - الى أن يرث الله الأرض ومن عليها - عقيدة ونظاما للحياة الانسانية ، أى أن الإسلام دين ودنيا ، وبلغه السياسة دين ودولة .

أولا - السياسة في الإسلام

أولا : مبادئ النظام السياسى في الإسلام مستمدة من القرآن والسنة :

الأمر الذى لا شك فيه أن أى نظام سياسى له أصوله وقواعده التى يبنى عريها ، ولما كان الإسلام قد جاء منظما للدين والدنيا ، فلا بد لنا من معرفة مبادئ النظام الذى يقوم عليه وهى مبادئ مستمدة من القرآن والسنة .

(١) صحيح البخارى : كتاب تفسير القرآن الباب ١٨ . وكتاب الأحكام الباب ٧٧ . جلال الدين السيوطى : فى علوم القرآن . ج ١ ، ص ٥٠٥ . د. صبيح الصالح : مباحث فى علوم القرآن ، ص ١٤ ، وما بعدها . محمد الحضرى : تاريخ التشريع الإسلامى . ص ١٠ . مناع قسطلان : التشريع والفقه الإسلامى تأريخا ومنهجيا ص ٥٢ - ٥٣ .

ويمكننا أن نستخلص المبادئ العامة التي حددت شكل الدولة الإسلامية من واقع القرآن والسنة فيما يلي :

١ - سيادة التشريع الإلهي :

إن الدولة الإسلامية لابد أن تحكم بما أنزل الله ، لأن الإسلام يعني التسليم بأوامر الله ونواهيه ، وإطاعتها والانقياد والاستسلام لها ، ومن ثم كانت صورة الحكم الإسلامي مقيدة للمؤمنين بالمعانون الإلهي المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

وفي القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التي تفسر إلى هذا المبدأ الذي يتكلم عن سيادة التشريع الإلهي كقوله تعالى :

« أن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ، وذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (١) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٢) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (٣) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٤) .

« وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم أن يقتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك » (٥) .

« أنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما » (٦) .

هذه الآيات البينات ، جاءت لتؤكد حقيقة واضحة أن الحكم لله وحده وأن يكون الحكم بما أنزل الله تعالى في كتبه المنزل : التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن ثم اعتبر من لا يحكم بما أنزل الله كافرا وظالما وفاسقا ، وقد

(١) سورة يوسف : الآية ٤٠

(٢) سورة المائدة : الآية ٤٤

(٣) سورة المائدة : الآية ٤٥

(٤) سورة المائدة : الآية ٤٧

(٥) سورة المائدة : الآية ٤٩

(٦) سورة النساء : الآية ١٠٥

خاد عن طريق الصواب ، واتبع هواه بمعنى أن تاريخ البشرية برسالاته السماوية الثلاث ، يحمل معنى الإلزام أى الخضوع للمشيئة الالهية .

فلذا نرفض التفسير الخاص ببعض الآيات التي نزلت في اليهود أو النصارى دون المسلمين ، لأن مصدر الكتب الثلاثة من مشكاة واحدة ، وقد جاء الإسلام دين الختم ليقرر هذه الحقيقة أن الحكم يكون بسا أنزل الله .

ثم نجد قول الله تعالى بعد ذلك يطلب من الناس اتباع ما أنزل اليهم من عنده تعالى دون غيره : « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون (٨) » .

وتأتى الآيات تبليغا مؤكدة أن الله تعالى هو المتصرف فى كل شئ وبإيده الأمر كله فيقول عز وجل :

« قل اللهم مالك الملك ، تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتمن من تشاء ، وتقل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير » (٩) .

« له ملك السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور » (١٠) .

« يقولون هل لنا من الأمر شئ » قل ان الأمر كله لله « (١١) » .

ونتيجة لازمة وضرورية لما سبق - وهو أن الحكم لله تعالى بإيده الأمر كله - تكون الطاعة واجبة لله والرسول وأولى الأمر ، وملزمة على المؤمنين والمؤمنات كقوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (١٢) .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا » (١٣) .

(٨) سورة الاعراف : الآية ٣ .

(٩) سورة آل عمران : الآية ٢٦ .

(١٠) سورة الحديد : الآية ٥ .

(١١) سورة آل عمران : الآية ١٥٤ .

(١٢) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(١٣) سورة النساء : الآية ٨٠ .

« قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حبلتم وإن طيعوه تهتبوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » (١٤) .

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن ينضى الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالا مبينا » (١٥) .

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (١٦) .

« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (١٧) .

« وعلى هذا النهج السامى لم تخرج الأحاديث النبوية عن هذا المعنى ، لأنه لا ينطق عن هوى ، فتراه صلى الله عليه وسلم يؤكد على العمل بما جاء في كتاب الله العزيز قائلا :

« عليكم بكتاب الله ، أحلوا حلاله وحرموا حرامه » (١٨) .

« إن الله فرض فروضا فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » (١٩) .

وكان النبي يخاطب أمته الإسلامية عبر التاريخ التى ستجىء من بعده بلسان حال زمانه فى قوله فيقول : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما إن تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله » (٢٠) .

وهذا يعنى أنه يكون الحكم للمرسمة القرآن الكريم ، وجاءت به الفسنة الحميدة من أجل سعادة الأمة الإسلامية أفرادا وجماعات لأن الله تعالى هو الحاكم الحقيقى للعالمين ، وأن قانونه السماوى والأبدى ، هو القانون الذى يحكم به ، وبذلك تصير السيادة لله تعالى وحده ، ويبدى التشريع ، وليس

(١٤) سورة النور : الآية ٥٤ .

(١٥) سورة الأحزاب : الآية ٣٦ .

(١٦) سورة النساء : الآية ٦٥ .

(١٧) سورة الحشر : الآية ٧ .

(١٨) روى أحمد .

(١٩) روى البخارى .

(٢٠) روى البخارى .

لأحد... وإن كان نبيا... إن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله ،
والنبي لا يتبع إلا ما يوحى إليه كقوله تعالى : « ولا أقول لكم أنى مذك أن
أتبع إلا ما يوحى الى » (٢١) .

ومن ثم فطاعة الناس للرسول صلى الله عليه وسلم واجبة ، لأنه
يأتيهم بالأحكام الإلهية بقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن
الله » (٢٢) ، « وما كان لبشر أن يوتي الله الكتاب والحكم والنبوة ثم
يقول للناس كونوا عبيدا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين تعلّمون
الكتاب وبما كنتم تدرسون » (٢٣) .

**ونستخلص من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية السابقة ، تأكيدها
على سيادة التشريع الإلهي في النقاط التالية :**

(أ) أن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى ، والسلطة الحقيقية
مختصة بذاته إلهية فقط ، والذي من دونه في هذه الدنيا هم رعايا سلطانه
العظيم ، وبذلك لا يكون لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لساائر القاطنين
في الدولة نصيب في هذه السيادة الإلهية .

(ب) لا يستطيع أحد أن يشرع قانونا أو يغير شيئا فما شرع الله
للمسلمين وإنما اجتهد المسلمين في نطاق القواعد الكلية والمبادئ العامة
التي جاءت في القرآن والسنة وخاصة ما تمس حياتهم ومعاشهم ومعاملاتهم
دون العقيدة أو العبادة ، فهي ثابتة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

(جـ) تأسيس الدولة الإسلامية يقوم على القانون المشرع من عند
الله مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي يبدلها زمام هذه
الدولة ولا تستحق هذه الدولة الإسلامية طاعة الناس لها إلا من حيث أنها
تحكم بنا أنزل الله ، وتنفذ أمره في خلقه .

ورغم وجود القانون الإلهي في الدولة الإسلامية ، إلا أن هذا لا يمنع
الاجتهاد بالرأى والقياس بحسب تغير الأحوال عبر الزمان للآفة الأحداث
الجديدة التي لم ترد في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فإن هذا لا يضي
البجة في التشريع أو استحداث أمر جوهري في التشريع لم يكن موجودا
بل من قبل قياس التشبيه بالشبيه ، ما دامت العلة واحدة فيها ، ولا يمكن

• (٢١) سورة الأنعام : الآية ٥٠ .

• (٢٢) سورة النساء : الآية ٦٤ .

• (٢٣) سورة آل عمران : الآية ٧٩ .

لمثل هذا المنهج أن يكون سبيلا الى وضع قاعدة أو كفريق أساليب لم يرد في القرآن والا اعتبر بدعة .
فالقرآن الكريم هو أساس انطلاق المجتهدين في اجتهادهم ، وكذلك السنة الحميدة في المسائل التوفيقية ما لم تتعارض مع النصوي القرآنية .

٢ - الاستخلاف :

والاستخلاف المبدأ الثاني في النظام السياسي الاسلامي ، ويعنى من هو الذى يستخلفه الله على الأرض ؟ نجد أن الله تعالى قد استخلف الانسان فى الأرض ، ومن ثم نرى وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم تعطينا الجبل الأعلى والأسس لخلافة الله على الأرض كمحصلة نهائية متجسدة فى شخص النبي الكريم صلى الله عليه وسلم التى انتهت به سلسلة الأنبياء والرسول منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام كقوله تعالى : « انى جاعل فى الأرض خليفة » (٢٤) « وهو الذى جعلكم خلافة الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فى ما آتاكم ان ريك سريع المقاب وانه لففور رحيم » (٢٥) . « وعد الله الذين آمنوا بكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٦) .

وهنا يستبين لنا من هذه الآيات أن الاسلام قد جاء بنظام الخلافة فى رئاسة الحكم وجعل من يقوم بها خليفة ، لكن يتولى الحكم فى الأرض ، سواء كان النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أحد المؤمنين ، كما جعل الاسلام أيضا هذه الخلافة لجميع المؤمنين ، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم ، حيث يتضح أن الخلافة خلافة عمومية ، لا يستبيدها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل تعنى أن كل المؤمنين خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالى .

ولهذا نجد السنة الحميدة تواكب القاعدة العامة القرآنية فى الاستخلاف ، موضحة لها ومفسرة اياها فيقول النبي صلى الله عليه وسلم

(٢٤) سورة البقرة : الآية ٣٠

(٢٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٥

(٢٦) سورة النور الآية ٥٥

..... كل راع مسئول عن رعيته (٢٧) ، حيث أن النص القرآني لم يحدد بصورة قاطعة الوسيلة التي يتقصد بها الحاكم منصبه ، بمعنى هل تكون بالانتخاب أم بالوراثة أو بالتعيين ؟ كذلك البسنة لم توضح لنا الطريقة في هذا الشأن ، وإنما يمكن أن نستخلص من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم كيفية تولية أحد المسلمين أمر الجماعة التي توجب لكل جماعة من رئيس لها ، مدير أمورها ، ويسوس شئونها . في الاطار الذي رسمه الله تعالى في كتابه المبين ، وكما وضحه الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك بقوله : ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية على بيت زوجها ولده وهي مسئولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه ، ألاكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٢٨) .

ونرى في هذا الحديث الجامع لحدود المسئوليات في الأفراد والجماعات يؤكد أيضا تدرج المسئولية في أفراد الجماعة بحيث تشمل الجميع من الامام أو الخليفة الى أي فرد في الدولة حتى تبدو هذه الدولة الاسلامية في الصورة القوية المتناسكة نتيجة رعاية كل واحد فيها وحسب وضعه الاجتماعي سواء كان حاكما أو رب أسرة الخ .

ويتأكد هذا المعنى أيضا في قول الرسول صلى الله عليه وسلم « اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم » (٢٩) ، « ما من وال يلى رعية من المسلمين فيموت ، وهو غاش لهم ، الا حرم الله عليه الجنة » (٣٠) . « من أخون الخيانة تجارة الوالي في رعيته » (٣١) « اذا أمر عليكم عبد مجذع يقدركم بكتاب الله تعالى فاسمعوا وأطيعوا » (٣٢) ، « اذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » (٣٣) « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأه » (٣٤) .

(٢٧) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأحمد (متفق عليه) .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) رواه أبي حنود .

(٣٠) حديث متفق عليه .

(٣١) رواه مسلم .

(٣٢) رواه البخاري ومسلم .

(٣٣) رواه مسلم .

(٣٤) رواه البخاري .

من هذه السنة الحبيبة يتضح لنا أنه لا بد من اختيار الحاكم أو الخليفة أو الأمير بصرف النظر عن لونه وجنسه مادام عاملاً بكتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كما ينبغي أن يكون الحاكم رجلاً ليتولى زمام الحكم دون المرأة ، ولا يصح أن يكون هناك أكثر من خليفة للجماعة أو الدولة بمعنى أن يكون للدولة الإسلامية رئيس واحد .

٣ - البيعة :

رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد اصطفاه الله سبحانه وتعالى ليجمع في زمام يده السلطتين الدينية والزمينية ، إلا أننا نجد النبي صلى الله عليه وسلم من واقع ممارساته العملية ، يدلنا على الطريق القويم الذي ينبغي أن نسير فيه لاختيار الأمة الإسلامية من بعده وليكون نبراساً نهتدي به .

كانت بيعتي العقبة الأولى والثانية من أهل المدينة للرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة العقد بينهم وبينه لمناصرة كل منهما الآخر ، ولكن ما قام به الرسول عليه الصلاة والسلام من خلال الممارسات العملية للبيعة يحدد السند الإلهي الذي يبارك هذه البيعة ويدعمها في وقائع معينة ، وبذلك تكون النصوص القرآنية التي ذكرت البيعة ، تؤكد ما قام به الرسول وتظهر للبيعة أهمية في اختيار الحكام فيما بعد ومن ذلك قوله تعالى : « ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم ، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً » (٣٥) ، « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً » (٣٦) ، « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله ، ولا يسرقن ولا يزنبن ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين بهتاناً يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعهن واستغفر لهن الله أن الله غفور رحيم » (٣٧) ، « فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ذلك الفوز العظيم » (٣٨) .

من هذه الآيات السابقة ، يتبين لنا بوضوح أهمية البيعة ودورها

(٣٥) سورة الفتح : الآية ١٠

(٣٦) سورة الفتح : الآية ١٨

(٣٧) سورة الممتحنة : الآية ١٢

(٣٨) سورة التوبة : الآية ١١١

فهر إيجاد الدولة الإسلامية الأهل التي أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم
فهم المدينة ، يجعلنا ننظر إلى هذه البيعة نظرة موضوعية باعتبارها إحدى
الركائز الهامة في اختيار الحاكم المسلم فيما بعد ، والتي اتخذت شكل أهل
الحل والعقد وقد سبق أن أوضحنا ذلك عند كلامنا في تطور الفكر السياسي
الإسلامي والأخلاقي .

وإنا القرآن الكريم لم يحدد كيفية أداء البيعة ولا شروطها ولا على من
تجب واقتصر النص القرآني في الإشارة إليها باعتبارها الإجراء الذي يضي
الشرعية على من يتولى أمر الدولة ، وترك إيضاح كل هذه النقاط إلى السنة
الحديثة ، التي ظهرت من خلال التطبيق العملي للبيعة التي تتم بين
الرسول صلى الله عليه وسلم وبين المؤمنين من حيث كانوا يبايعونه على
إيمان بالله والتزام أوامره ، وتجنب نواهيه ، وعلى السمع والطاعة فيما
يفتظعون أداؤه ، سواء أحبوا ذلك أو كرهوا ، وعلى عمل وقول الحق
حيثما كانوا لا يخشون في الله وتعاليمه لومة لائم .

ولذا تجد الرسول يقرّر عن حق البيعة أو حق اختيار الحاكم فيما
بعد ، فإنه من حق جميع المسلمين جميعاً رجالاً ونساءً من بلغوا سن
الرشد ، وفيما يتعلق بشروط البيعة فقد حددتها الرسول صلى الله عليه
وسلم انطلاقاً من الرؤى الإسلامية في تنظيم الدولة التي تجعل الحاكم
والشعب في وضع اتلافي يعلمان معا لرفع شأن الدولة الإسلامية ، حيث
يتحرك الحاكم - من موقع المسؤولية التي سوف يحاسب عليها أمام الله -
نحو تحقيق الخير للدولة ، ويتحرك الشعب - من منطلق الحفاظ على
الجماعة - في ضوء التوجيهات الإسلامية - نحو الفرض ليلتقيا معا على
طريق الرشاد الذي يحقق للدولة الرفاهية والرفعة التي يتطلبها التشريع
الإسلامي ، فيقول صلى الله عليه وسلم مؤكداً أهمية « البيعة » من مات
وليس في عقه بيعة ، مات ميتة جاهلية » (٣٩) . هذا الحديث يشير إلى
أن المسلم ينبغي أن يكون اختياره مبنياً على البيعة أي الانتخاب . وهذا
القول يؤيده حديث آخر :

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كانت بنو إسرائيل تسومهم
الأنبياء كلما هلك نبي خلف نبي ، وإنه لا نبي بعدى ، وستكون خلفاء
فتكثر فقلالوا : فيما تأمرنا ؟ قال : فوابيعة الأهل فالأهل ، وأعظمهم حقهم
فإن الله ساقطهم عما استترت بهم » (٤٠) .

• (٣٩) رواه مسلم

• (٤٠) رواه مسلم

كما أوضحنا أن البيعة تتم لخليفة واحد ، فإذا تم مبايعة اثنين فيكون قتل الآخر منهما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إذا جوع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » (٤١) .

كما نجد حكمة النبي صلى الله عليه وسلم تبرز بصفته قائدا للأمة الإسلامية عندما يقرر عدم جعل البيعة مطلقة على السمع والطاعة على المسلم إلا بقدر ما يستطيع ، مخلصا ناصحا كل منيعة في حدود الله المرسومة للبشر ، فنرى جرير بن عبد الله البجلي يقول : « بايت النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة ، فلقتني صلى الله عليه وسلم : فيما اشتغلتم والنصح لكل مسلم » (٤٢) .

ومن هنا يتضح دور البيعة في اختيار الحاكم ، حيث يتولى على هذه البيعة - أي اختيار الحاكم - مسئولية كاملة بالنسبة للحاكم وأيضا بالنسبة للمحكومين .

(١) مسئولية المحكومين (الرعية) :

وإنطلاقا من هذا المنظور اشتراط الرسول صلى الله عليه وسلم على كل من يؤدي البيعة أن يؤديها بفرض الاخلاص للحاكم ، هذا الاخلاص الذي لن يتحقق الا اذا كان الدافع هو الادراك الواعي السليم بأن هذا الحاكم سيعمل على تحقيق سلامة وخير المجتمع في اطار الحكم بما أنزل الله أما اذا كان المحرك والدافع الشخصي نحو اختيار الحاكم هو فائدة خاصة يربو تحقيقها لنفسه بحيث يدوم ولائه بدوام المنفعة ، وينقطع بانقطاعها فإن هذا سيكون مؤشرا نحو اختلال التوازن في الدولة الإسلامية ، لأنه سيعنى عندئذ أن هذا الفرد قد انسلخ عن دوره كمواطن صالح أعان من لا يصلح على تولى أمر الدولة بالمنفعة شخصية يربو تحقيقها لنفسه بدون نظر إلى كونها تتفق أو تتعارض مع مصلحة الغير ، أو أنه بذلك المسلك المهيأ قد شق عصا الطاعة على الحاكم الصالح عندما انقطع ما يربو تحقيقه من أمور قد لا تكون حقا له . ولهذا حذر النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين عند اختيارهم لمن يتولى أمرهم بأن يختاروا الأصلح للأمة الإسلامية ، وليس اختياره يكون لفرض شخصي يعود عليه فقط بالمنفعة دون غيره ،

• (٤١) رواد مسلم .

• (٤٢) رواد مسلم والبخاري .

ولذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من استعمل لإعلاء من عصاه
ومتهم من هو أرض معه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » (٤٣) -

« وإذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة » (٤٤) .

وإستكمالاً لتوضيح دور الأمة الإسلامية في التنظيم السياسي فقد أكد
المصطفى صلى الله عليه وسلم على أن دور الأمة الإسلامية في التشريع
الإسلامي لا ينتهي بالبيعة فقط ، ولا يحدد بالطاعة فقط وإنما هي مسئولة
عن تبصير الحاكم ببواطن ضعفه وتواحي القصور في سياسته ، ولكي
يتحقق أداء الأمة الإسلامية لهذا الدور على أكمل وجه نرى الرسول صلى الله
عليه وسلم ينهى أمته بصورة قاطعة عن أى محاولة من تمكين الحاكم في
السير في الطريق غير السوي فيقول عليه السلام : « ما استخلف خليفة ،
إلا له بطانتان ، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره بالشر
وتحضه عليه ، والمقصوم من عصم الله » (٤٥) .

كما أنه يجب على الأمة الإسلامية الحرص في اختيار الحاكم الذي
يبايعونه حتى لا يهلكوا بسوء اختيارهم لإمام جائر أو حاكم غاش ، فينبه
الرسول أمته فيقول : « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ،
الرسول أمته فيقول : « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ،
الاسلامية التصدى له ومنعه من الظلم وإيقانه عند حده تأكيداً لهذا المعنى
نرى الرسول يقول أيضاً : « أحب الجهاد إلى الله كلمة حق تقال لإمام
جائر » (٤٧) .

ونستخلص من هذا أن دور الحكومين - أى الرعية - وهى الأمة
الإسلامية تتحدد فيه المسئولية في امرين هما :

الامر الأول :

إن من حق كل فرد في المجتمع الإسلامى بل وفرض عليه أن يقول
كلمة الحق ويحمي وينب عنه ، وأن يبذل ما في وسعه لمنع المنكر والفحش

٤٣- رواه الحاكم .

٤٤- رواه أحمد .

٤٥- رواه البخارى .

٤٦- رواه داود والترمذى .

٤٧- رواه أحمد .

على يد الباطل قدر إمكانه مع التعاون مع أخوته المواطنين ، وفي هذا يقول الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان (٤٨) ، يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا (٤٩) ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحافظون لحدود الله (٥٠) .

أمة الأمر الثاني :

وهو الطاعة بالنسبة للمحكومين فتؤكد الآية : « ولا يعصيتك في معروف » (٥١) فلذا وجهت طاعة الأفراد في الأمة الإسلامية للحاكم في المعروف فقط ولا حق لأحد أن يطاع في معصية بمعنى أن الحكم الصادر من الحاكم أو الحكومة إلى الرعية واجب الطاعة إذا كان مطابقا للقانون الشرعي ولا طاعة لهم فيما يخالف ذلك القانون - القرآن والسنة - ولا يلزم أحد تنفيذ هذا الحكم ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك أيضا : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (٥٢) .

ومن أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا : « لا طاعة لمن عصى الله » ، « ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » ، « لا طاعة لمن لم يسمع الله » ، « من أمركم من الولاة بمعصية فلا تطيعوه » (٥٣) .

ولم يقف دور الأمة الإسلامية عند هذا الحد من الطاعة أو عدم الطاعة ، تتحدد صفات المؤمنين فيها ، انهم الأمرون بالمعروف والنهي عن المنكر ، والحافظون لحدود الله ، فمن يخرج عن هذه الصفات فيجب التضديد له كقوله تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » (٥٤) . ومن ثم فيجب على كل فرد في الأمة الإسلامية أن يبذل قصارى جهده في دفع الشر كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا » (٥٥) .

(٤٨) سورة المائدة : الآية ٢

(٤٩) سورة الأحزاب : الآية ٧٠

(٥٠) سورة التوبة : الآية ١١٢

(٥١) سورة المتحنة : الآية ١٢

(٥٢) البخاري ومسلم

(٥٣) سورة الأنفال : الآية ٢٥

(٥٤) سورة البقرة : الآية ٢٨٦

ونأتى بعد ذلك الأحاديث النبوية مؤيدة لهذه المعاني القرآنية السامية بأن واجب الأمة التصدي للظلم والأخلاق السيئة الصادرة من الحاكم أو من غيره فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكرا ، فليغيره ، فإن لم يستطع فليسلنه ، فإن لم يستطع فليقلبه وهذا أضعف الإيمان » (٥٦) ، « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٧٥) ، « من أرضى سلطانا بما يستخط به خرج من دين الله » (٥٨) « أنه سيكون بعدى أمراء من صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم قليل منى ولست منه » (٥٩) ، « سيكون عليكم أئمة ينكرون أرواحكم يحدونكم فيكذبونكم ويعملون فيسيئون العمل لا يرضون منكم حتى تحسنوا قبيحهم وتصدقوا كذبهم فاعطوهم الحق ما رضوا ، فإذا تجاوزوا فمن قتل على ذلك فهو شهيد » (٦٠) .

هذه هي مسئولية الحكوميين تجاه الحاكم وفقا لما جاء في القرآن الكريم والسنة الحبيدة .

(ب) مسئولية الحاكم (الراعى) :

بعد أن أوضحنا مسئولية الرعية المسلمة قبل حاكمها فلا بد من معرفة واجبات الحاكم المسلم تجاه رعيته - لأن أول واجب فرض على الحاكم وحكومته في الدولة الإسلامية هو أن يقيم نظام الحياة الإسلامية كاملا غير منقوص أو مبدل ، وعليه أن يرفع من قدر الخير وينشره ويقض على الشرور ويزيلها طبقا للمعيار الأخلاقي الإسلامي ، فقد أوضح لنا القرآن الكريم هدف الدولة ممثلة في محكوميتها وحاكمها عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم القدوة الصالحة للحكم الإسلامي الذي يعتبر ارحاما للأمة الإسلامية فيما بعد ، فيقول الله تعالى : « والذين أن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » (٦١) ، « وأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٦٢) .

(٥٦) رواه مسلم والترمذي وأبو داود .

(٥٧) رواه أبو داود .

(٥٨) كنز العمال .

(٥٩) رواه النسائي .

(٦٠) كنز العمال .

(٦١) سورة الحج : الآية ٤١ .

(٦٢) سورة القصص : الآية ١٣ .

وإن الغرض من جهاد الرسول صلى الله عليه وسلم ضد العالم غير الإسلامي هو فقط أن يكونوا الدين كله لله (٦٣) ، وإن الأمر الذي لامة بحمة عليه الصلاة والسلام ومن قبلها من أمم الأنبياء جميعا هو « ليصلوا الله مخلصين له الدين حنفاء » (٦٤) .

من هذا يتضح أن العمل الرئيسي للرسول صلى الله عليه وسلم في أن يقيم دولة الاسلام على نظام الدين كاملا ولا يكون فيها مبتدعان ومحدثات تؤخذ الامة الاسلامية عن هدفها وحياتها التي شرعها الله في قرآنه وفسرتها سنة رسوله صلى الله عليه وسلم . من هذا المنطلق يكون دور الحاكم قد تجدد في الحفاظ على الدين والدنيا أي أن الاسلام دين وصوله فيقول النبي صلى الله عليه وسلم « إياكم ومحدثات الأمور ، كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة » (٦٥) « من قرأ صاحب بدعة فقد أعان على هدم الاسلام » (٦٦) .

كما نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم كيف تقتدى به عبر الأجيال فكان صلى الله عليه وسلم لا يعين أحدا في منصب يطلبه ، لأن طالب هذا المنصب غير جدير به ، وربما هو أقل الناس كفاءة وصلاحية وما دام هذا الشرط مستولية الحاكم عند اختيار معاونيه فيقول الله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يربون علوا في الأرض ولا فسادا » (٦٧) ويسير على هذا الدرب الرسول صلى الله عليه وسلم « أنا والله لا نول على عملنا هذا أحدا سألنا أو حرص عليه » (٦٨) .

« إن أخوتكم عندنا من طلبه » (٦٩) .

هذا بجانب حكمه بما أنزل الله محققا العدل بين الجميع .

من هذا يتضح لنا أن القرآن الكريم والسنة الجيدة ، جعلت البيعة مرشدا للامة الاسلامية لاختيار حاكمها ، ومن منطلق هذه البيعة استبان

(٦٣) سورة الأنفال : الآية ٣٦ .

(٦٤) سورة البيعة : الآية .

(٦٥) رواد البخاري .

(٦٦) رواد البخاري .

(٦٧) سورة القصص : الآية ٨٣ .

(٦٨) رواد البخاري ومسلم .

(٦٩) رواد أبو داود .

لأنه مسئولية كل من المحاكم والحكومات : أي بين الرئيس والشعب وكما ظهر لنا أيضا وانجيات وحقوق كل منهم في نقاط معينة حيث أوجب على الرؤساء من ناحية التشاور مع الشعب ضرورة اللازمة لنجاة الإسلامية - كما يجب أن يكون أعضاء القرار النهائي طبقا لقواعد العدالة والعمل على اقرار النظام وصون الأموال وعدم المساس بها (٧٠) وعدم قصور الانتفاع بها على الأغنياء . كما أوجب على الشعب من ناحية أخرى طاعة أولياء الأمر فيما أمر الله مع تجنب الانقسام فيه الدولة ، ورد الأمور التي تستشكل عليهم إلى أولى الأمر باعتبارهم أكثر على الاجتهاد في معالجة مثل هذه المشكلات التي تعرض حياتهم .

٤ - الشورى :

ومن المبادئ التي يقوم عليها الحكم في الإسلام : مبدأ الشورى الذي يعتبر حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية ، تؤكدنا الآياتان الكريمتان البتآن ورد فيهما النص صريحا على وجوب اتباع هذا المبدأ - مبدأ الشورى - في الآية الأولى يقول الله تعالى : « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب ، لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٧١) .

ويقول الله في الآية الثانية : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وبما رزقناهم ينفقون » (٧٢) .

فالشورى في النص الأول جاءت في صورة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهي واجبة الاتباع فمن ياب أولى تكون الأمة الإسلامية ملزمة بها . بينما جاءت الشورى في النص الثاني تبين أن من صفات المؤمنين الأساسية : أنهم يتصرون في أمورهم ويقررون آراءهم عن طريق التفاهم والتشاور والمشاركة وتبادل الرأي أي بالشورى .

وبذلك شرع الإسلام الشورى ، فيما لم ينزل فيه وحى ولم تمض فيه سنة صحيحة ويقول الزمخشري في تفسير « شاورهم في الأمر » أي شاورهم في أمر الحرب ونحوه . مما لم ينزل عليك فيه وحى لتستظهر برأيهم (٧٣) .

(٧٠) المستقاني : فتح الباري ، كتاب الأحكام ، ص ٢٢٨ .

(٧١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ .

(٧٢) سورة الشورى : الآية ٣٨ .

(٧٣) الزمخشري : الكشاف ، ج ١ ، ص ٢٣٦ .

والشورى التى الزمنا الله بها عن طريق رسوله الكريم هي فى المسائل التوفيقية وهى المتعلقة بالشئون الدينية وبشئون الحكم والأمر التى يتعرض لها الناس فى حياتهم اليومية ، وفى بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم ، ويكون الناس فيها رأى ومشورة ، أما فى غير ذلك وهى المسائل التى تتعلق بشئون العقائد والعبادات ، فهذه أمور ليس للأفراد فيها رأى ولا مشورة وما الرسول نفسه الا مبلّغاً ويشيراً بالنسبة لها ، وما أفراد الأمة منها الا مطيعين ومنفذين ، وهذه المسائل تعرف بالمسائل التوفيقية التى يجب عدم الخوض فيها بالرأى او المشورة لأنها أحكام الله التى ليس فيها تبدل ولا تعديل .

ومن ثم اعتبرت الشورى من المسائل التوفيقية التى تعتبر مبدأ أساسياً فى الحكم الإسلامى ، لأنها تثرى الفكر الإسلامى بأعمال العقل والاجتهاد وفيما يتعلق بأمور الدنيا ما لم يتعارض مع أحكام الله تعالى وأفعال رسوله الله صلى الله عليه وسلم .

لأننا نجد القرآن الكريم يأمر بضرورة مبدأ الشورى وترك لنا الله حرية الاختيار لمبدأ الشورى حسب مقتضيات الظروف والأحوال (٧٤) حتى لا يشق على المسلمين اتباع نظام معين واحد ولكن القرآن الكريم حدد من يجب مشاورتهم بأولى الأمر كقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً » (٧٥) وكقوله تعالى : « وإذا جاعلهم أمراً من الأمن والخوف اذاعوا به ولو رددوه الى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (٧٦) ، وكذلك فى قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٧٧) .

يتضح لنا من هذه الآيات أن الشورى أمر واجب بين المسلمين جميعاً لأنها تفتح باب الاجتهاد وفى نطاق الشريعة الإسلامية ما لم يرد فيها نص .

أما عن أولى الأمر فينبغى أن نلم بأهم مواصفاتهم ، فهم أصحاب الرأى وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة وأهل الاختصاص والتخصص .

(٧٤) عبد الوهاب عزام : الرسالة الخالدة • ص ٢١٣ .

(٧٥) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٧٦) سورة النساء : الآية ٨٣ .

(٧٧) سورة النحل : الآية ٤٣ .

والنظر العميق والبحث الدقيق في سائر مصالح الأمة وشئونها المختلفة في شئون التنيسة الداخلية والخارجية والحرب والسلام وشئون المال والاقتصاد وشئون القضاء وفصل الخصومات وشئون الدين وغير ذلك كثيرا ، ففي كل أمر من هذه الأمور ، رجال عرفوا بنضج الرأي وعمق الفكر وقوة البحث وحسن الانتاج ، تعرفهم الأمة بأثارهم واتجاههم العلمي والفكري ، ويمتجهم الرأي العام تقته وهم وسيلتها وعمادها في سياسة أمورنا وتبدير شئونها (٧٨)

أما السنة الشريفة فنراها تأتي مؤيدة لما ورد في القرآن الكريم من الاشارة بالشورى ، والحث على اتباعها ، لما فيه صلاح الفرد وصلاح الجماعة ، ومن السنة القولية (٧٩) نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « استمعينوا على أموركم بالمشاورة » ، « وما استفتى مستند برأيه ، وما هلك احد من مشورة » ، « ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم » ، « ما ندم من استشار وما خاب من استخار » ، « اذا كان أمرؤكم ، واغنياؤكم سمعاهكم ، وأمركم شورى بينكم ، فظهر الأرض خير من بطنها ، واذا كان أمرؤكم شراركم ، واغنياؤكم بخلاءكم وأمرؤكم الى النساء فبطن الأرض خير لكم ظهرها » .

أما السنة العملية ، فليست بالشواهد التي تبين على ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع صحابته ، يكره الاستبداد بالرأى وكثيرا ما نزل عند حكمهم ، وإن كان في بادى الأمر يخالف ما ذهبوا اليه ، الوقائع كثيرة في ذلك منها : استشارته صلى الله عليه وسلم لهم في اختيار المكان الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى الحباب ابن المنذر ، واستشارته فيما يعمل بشأن من أسروا في تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبى بكر رضى الله عنه الذى أشار حينئذ بالفداء ومعه الكثير يؤيدون هذا الرأى ما عدا عمر الذى رأى ما رآه الاكثرية ، وبعد ذلك نرى الرسول صلى الله عليه وسلم قد قبل رأى الاكثرية حين أشارت عليه بالخروج يوم أحد ، وليست هزيمة المسلمين في موقعة أحد بسبب المشورة ، ولكن بسبب تغريرهم الخاطي ، وشئوهم في النصر ولم تنته بعد المعركة فكانت هزيمتهم ، يؤكد أبو هريرة رضى الله عنه أنه لم يجد أكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨٠) ، كما يوضح لنا على

(٧٨) د. محمود حلى : نظام الحكم الاسلامي ، ص ١٥٤ .

(٧٩) في الصحيحين (البخارى ومسلم) ما عدا الحديث الأخير : رواه الترمذى .

(٨٠) البخارى .

ابن أبي طالب أهمية الشورى فيقول « سألت يوما رسولا الله صلى الله عليه وسلم لو وقع لنا بعدك وبينى على بذلك بعد وفاة الرسول الكريم ما لم نجد له حكما في القرآن أو نسمح منك فيه شيئا فماذا تفعل ؟ فقال صلى الله عليه وسلم اجعلوا العايد من امتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأى واحد (٨١) »

هذا المبدأ الذى يتمثل فى قاعدة الشورى قد أوضحها الرسول صلى الله عليه وسلم ورسم لها الإطار الذى تسيّر فيه على أساس من القرآن الكريم وسنته الشريفة ، مبيّنا فى حالة عدم وجود ما ليس له حكما فى القرآن أو السنة ، فقد أبان ذلك بضرورة اجتماع العايد من أمة الاسلام ليتشاوروا فيما عن لهم ، ولا يجعلوا هذا الأمر مقصورا على رأى واحد فقط . وبهذا فتح لنا الرسول صلى الله عليه وسلم باب الاجتهاد وعن طريق الشورى من أفاضل المسلمين وأعيدهم ، ولم يفلح عليهم باب الاجتهاد أمامهم مادامت الشورى حكمهم وهذا ما سنراه عند تناولنا لتطور النظم السياسية فى الاسلام ومدى ارتباطها بالأصول القرآنية والنبوية والتزامها بمبادئ الدين .

• - الفصل :

ان الحكم الاسلامى بين الناس يستمد أصوله من فكرة التوحيد الأمر الذى يتطلب بعد هذا أن يقوم النظام على أساس العدل .

ان العدل الذى يقوم عليه نظام الحكم الاسلامى ، ويعتبر جفا دعامة قوية من دعائمه هو العدل المثل (٨٢) بين الناس جميعا مهما تختلف أجناسهم وأديانهم هو العدل الذى لا يتأثر بالقراية أو الجاه أو السلطان ، والذى لا ينفى أن يتأثر أيضا بالبيض أو الكراهية أو البدانة ولا بأى عامل آخر غير ما تقدم كله .

لذلك أمر الله بالعدل ونهى عن تقيضه وهو الظلم والبغى فى كثير من قرآنه الكريم ، متوعنا الظالمين بأشد العقاب ، ومثيبا أهل العدل بالخير والفلاح فى الدنيا والآخرة ، وكذلك الأمر بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم الذى جاءت سنته الشريفة سواء كانت قولية أو عملية مطابقة تماما لما جاء فى القرآن الكريم .

(٨١) البخارى .

(٨٢) د- محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، ص ٢٤ .

فيقول الله تبارك وتعالى « إن الله يامر بالعدل والاحسان وإيتاه ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون (٨٣) إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٨٤) ، « وإذا قتلتم فاعلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » (٨٥) ، « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين أن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وأن تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » (٨٦) ، « ولا يجرمنكم شنآن قوم إلا تعدلوا ، اعملوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » (٨٧) .

من هذه الآيات البينات تتجلى عظمة العدالة الإسلامية التي يأمرنا فيها الله تعالى أن نعدل حتى ولو ضد أنفسنا أو أقرب الناس إلينا ، كما يحثنا سبحانه وتعالى من الهوى الذى يبعدنا عن إقامة العدل ، فلا بد من إقامة هذا العدل مهما كانت البغضاء والشحناء بين الناس لأن إقامة مثل هذا العدل يجعل المجتمع الإسلامى مجتمعا صالحا والحكم فيه يكون رشيدا .
يؤدى إلى أطيب الثمرات ، بالنسبة للفرد وللجماعة ، ولهذا اختار الله محمدا صلى الله عليه وسلم لى يكون خليفته فى الأرض وليحكم بين الناس بالعدل وهذا يعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرته لكافة أعمال القضاة وشروطه وفقا لما أنزله الله عليه من أحكام .

من هذا العدل تبرز فكرة العدالة الإلهية ، ويتسع معناها لتشمل سائر جوانب التنظيم فى القضاء بين الناس ، أو تدبير أمور المعاش والارتزاق بينهم أو معاملة الآخرين من غير المسلمين أو فى كفالة حقوق الرعية فى الأرض والزرع والتجارة وأنصبة المستحقين فى بيت المال وفى غير ذلك من الأمور التى تخص كل من الفرد والجماعة .

فالعدل شرعة إلهية لا يتدخل فى تقنينها أى سلطة من ملكية أو استبدادية أو قبطية أو طبقية ، فالرعية يتساوون مع الحاكم ويستطيعون استخلاص حقوقهم منة شخصيا بحسب مستوى العباد الإسلامى وتطبيقا

• (٨٣) سورة النحل : الآية ٩٠

• (٨٤) سورة النساء : الآية ٥٨

• (٨٥) سورة الأنعام : الآية ١٥٢

• (٨٦) سورة النساء : الآية ١٣٥

• (٨٧) سورة المائدة : الآية ٨

ليبدأ العدالة الإسلامية الذي طبقه رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن تطبيق وخير مثال لذلك شفاة قريش للمخزومية التي سرقت والتي حملها أسامة للرسول الكريم فقال النبي : أتشفع في حد من حدود الله ؟ ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس إنما هلك الذين قبلكم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محصد سرقت لقطعت يدها » (٨٨) .

ويرسم الرسول صلى الله عليه وسلم صورة العدالة الإسلامية في مختلف حياتنا لتكون نبراسا في سلوكنا وحياتنا اليومية . فيقول صلى الله عليه وسلم موضحا عمل القاضى وما يترتب عليه من جزاء « القضاء ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار ، فأما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق ف قضى به ، ورجل عرف الحق فجارفى الحكم فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار » (٨٩) .

كما يطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من يتولى أمر القضاء ألا يحكم وهو غضبان فيقول : لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان (٩٠) كما يحذر المتخاصمين من قول الزور والبهتان لكى يتم الحكم لصالحهم فيقول : لو يعطى الناس بدعواهم لأدعى ناس دعاء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه » (٩١) ، « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ، فخلل بضعكم أن يكون الحق بيمينته عن بعض فأقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها » (٩٢) . ومن هنا يتضح مسئولية المتخاصمين لأنهم استطاعوا أن يقلعوا بين يدي القضاء ما يثبت لهم حقوقا ليست لهم فتقع المسئولية على الخصم الذى سيحاسبه الله على ذلك فيما بعد .

وتتمثل لنا العدالة الإسلامية فى الحياة الاقتصادية ، فنجد الإسلام قد أبطل قوة الاستغلال وقدم حق العمل لكى يستقر المجتمع الإسلامى ، ويتحقق رفاهيته ، كقوله تعالى « كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٩٣) ،

• (٨٨) رواء مسلم

• (٨٩) رواء أبو داود

• (٩٠) رواء مسلم

• (٩١) رواء مسلم

• (٩٢) رواء البخارى ومسلم

• (٩٣) سورة الحشر : الآية ٧

• وكره الاسلام كنز المال فيقول الحق تبارك وتعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقوها في سبيل الله فيشرمهم بعذاب اليم » (٩٤) ، كما ندد الاسلام بطغيان الفنى كقوله تعالى : « ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى (٩٥) ، كما منع الربا في التعامل كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون (٩٦) ، وما اوتيتم من ربا في أموال الناس ، فلا يربو عند الله » (٩٧) .

ويقول الرسول في ذلك الكثير : « الربا وان كثير فان عاقبته تصير الى قل » (٩٨) ، « درهم ربا ياكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من سنة وثلاثين زينة » (٩٩) ، « من أخذ من أموال الناس يريد اداها أدى الله عنه ، ومن أخذها يريد اتلافها ، اتلفه الله عليه » (١٠٠) .

وتمتد العدالة الاسلامية الى كافة الأنشطة الحياتية للانسان فنجد الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى عن الاستغلال في التجارة فيقول : الغضة بالفضة مثلا بمثل وزنا بوزن ، والنهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل ، فمن زاد فهو ربا (١٠١) .

وما ينطبق على الذهب والفضة ينطبق بالتالى على جميع السلع الأخرى حتى لا يستشري الاستغلال في المجتمع المسلم ، كما يحرم النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمار بأشكاله المختلفة فيقول : لا يحتكر الا خاطيء ، (١٠٢) .

كذلك بالنسبة للعمل والعمال فتظلم العدالة الاسلامية ، لأن الاسلام يحبذ العمل ويكره البطالة ، ويحافظ على حقوق العاملين في المجتمع الاسلامي فيقول الله تعالى : « ولا يبخسوا الناس أشياءهم (١٠٣) » ولكن درجات مما عملوا وليوفهم أعمالهم وهم لا يظلمون » (١٠٤) .

• (٩٤) : سورة التوبة : الآية ٣٤

• (٩٥) : سورة الملق : الأيتان ٦ ، ٧

• (٩٦) : سورة آل عمران : الآية ١٣٠

• (٩٧) : سورة الروم : الآية ٣٩

• (٩٨) : رواد الحاكم

• (٩٩) : رواد أحمد

• (١٠٠) : رواد البخارى

• (١٠١) : رواد أحمد

• (١٠٢) : رواد مسلم

• (١٠٣) : سورة الأعراف : الآية ٨٥

• (١٠٤) : سورة الأحقاف : الآية ١٦

وتأتى السنة الشريفة مؤيدة لذلك فيقول : « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » (١٠٥) ، « ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يديه ، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يديه » (١٠٦) ، « من بات كالا من عمل يده بات مغفورا له » (١٠٧) .

ويصحب النبي صلى الله عليه وسلم على اتقان العمل مقابل الأجر الذى يتمتع به حتى تتحقق العدالة بين جميع الأطراف فيقول : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (١٠٨) ، « إن الله يحب العبد المحترف ، ويكره العبد البطال » (١٠٩) .

ويؤكد هذا على ما جاء به القرآن الكريم فى قوله تعالى : « وقل اعملوا فسرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » (١١٠) .

واتسعت العناية الإسلامية فى الحياة الاقتصادية كما اسلفنا بل تراها تمنع الانسان المسلم أن يعيش بالمال الحرام والباطل بأن يتخذ سبيلا لتحقيق أهدافه سواء فى معاملته مع الآخرين أو الحكام يرشونهم ، فيقول الله تعالى : « ولا تاكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام » (١١١) . وفى ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لنن الله الراشى والمترقى والرائش بينهما » (١١٢) .

أما عن الجانب الاجتماعى فى الاسلام ، نجد أن العدل هو المنظم للعلاقات والمعاملات بين أفراد جماعة المسلمين بداية بالأسرة وانتهاء بالدولة الإسلامية ، فاهتم بالأسرة اهتماما كبيرا لأن فى صانعها صلاح المجتمع وتقديم الأمة ، فشرع الزواج والطلاق ، وفرض النفقة للزوجة على الزوج وقررها أيضا للأبناء القصر والمأجزين على والدتهم ، بل أوجبها كذلك على الابن لأبيه وأمه ، كما أباح بتعدد الزواج للرجل ولكنه اشترط العدل بينه

• (١٠٥) رواه البخارى

• (١٠٦) رواه البخارى

• (١٠٧) رواه البخارى

• (١٠٨) رواه البخارى

• (١٠٩) رواه مسلم

• (١١٠) سورة التوبة : الآية ١٠٥

• (١١١) سورة البقرة : الآية ١٨٨

• (١١٢) رواه أحمد

زوجاته ، وإن خشي ظلم أحدهن فالأفضل : الزواج من واحدة ، لأنه من الصعب أن يعدل الزوج بين زوجاته كقوله تعالى : فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة « (١١٣) ، وتمتد هذه العدالة الإسلامية في نظام الموارث (١١٤) .

ويتمثل العدل الإسلامي في صورته الرائعة في مجال المسؤولية الفردية والجماعية ، وفي كيفية اقراره بالمساواة بين الجميع ، ومطالبته التضامن والتكاتف بين كافة الطوائف والطبقات .

ففي مجال المسؤولية الفردية والجماعية نذكر بعض الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة المؤكدة لذلك وهي :

« ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١١٥) ، « وإن ليس للانسان الا ما سعى » (١١٦) ، « كل نفس بما كسبت رهينة » (١١٧) .

وتوضح هذه الآيات السابقة حقيقة واحدة وهي مسؤولية الفرد تجاه مجتمعه ، وبالتالي تبرز المسؤولية الجماعية ، لأن الانسان لا يحاسب الا ما قلمت يده ، ويسأل عما فعله هو وليس غيره (١١٨) ، وفي هذا المعنى يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (١١٩) .

وما دام الاسلام حدد المسؤولية الفردية وجعل المحاسبة لما يفعله الانسان وحده دون غيره ، وغير محاسب عما اقترفه سواء فمن الطبيعي يؤدي هذا الى مبدأ هام في المجتمع الاسلامي وهو مبدأ « المساواة » بين الناس جميعا ، فالثواب والعقاب نتيجة عمل الانسان وليس نتيجة صفته

(١١٣) سورة النساء : الآية ٣ .

(١١٤) انظر رسالتنا في التأسيس عن التنظيم السياسي للدولة العربية على الاسلام في المدينة « الباب الثاني عن « السياسة الداخلية في دولة المدينة فنعد بأسباب كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية وكيف اظم الاسلام بأرصاد قواعد العدل بينها .

(١١٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٤ .

(١١٦) سورة النجم : الآية ٣٦ .

(١١٧) سورة الفرق : الآية ٣٨ .

(١١٨) عباس محمود العقاد : الديمقراطية في الاسلام ص ٤٣ وما بعدها .

(١١٩) متفق عليه .

وتميزه ، فالناس جميعا متساوون أمام الله والتفضيل بينهم معياره التقوى فقط ، ولا تغنى انسابهم اصحابها عن مساواة الله تعالى كقوله عز وجل : « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (١٢٠) ، « فاذا فقيح في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون » (١٢١) .

كذلك جاءت السنة الشريفة مؤكدة مبدأ المساواة بين الناس فيقول صلى الله عليه وسلم : « لست أغنى عنكم من الله شيئا لى عمل ولكم عملكم » (١٢٢) ، « لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى » (١٢٣) .

لهذا جاءت الدعوة الاسلامية لكافة البشر ، فكان من الطبيعي أن ينظر اليهم نظرة واحدة لا تمايز ولا تمييز الا بالتقوى والعمل الصالح .

ويرتب على المسئولية الفردية والمساواة مبدأ التضامن والتكاتف بين كافة الطوائف في المجتمع الاسلامى كقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (١٢٤) ، « وفي أموالهم حق للسائل والمحروم » (١٢٥) ، « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون » ، « واولئوا بهمذ الله اذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، ان الله يعلم ما تفعلون » (١٢٦) .

بعد هذا العرض لنور العدالة في شتى مناحيها بالنسبة للمسلمين فنرى من الضروري التحدث عن دور العدل بالنسبة لأهل النعمة ، وأيضا بالنسبة للحرب والسلام .

وتتمثل العدالة الاسلامية في معاملتها لأهل النعمة وهم غير المسلمين الذين يقرون بالولاء والطاعة بصرف النظر عما اذا كانوا قد ولدوا في دار

• (١٢٠) سورة المجرات : الآية ١٣

• (١٢١) سورة المؤمنون : الآيات ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣

• (١٢٢) رولم البخارى

• (١٢٣) رولم البخارى

• (١٢٤) سورة المائدة : الآية ٢

• (١٢٥) سورة الذاريات : الآية ١٩

• (١٢٦) سورة النحل : الآيتان ٩٠ ، ٩١

الإسلام أو جاءوا إليها من الخارج ، فيضمن الإسلام لهم المحافظة على دياناتهم وأموالهم وأعراضهم ، وإنما ينفذ فيهم الشريعة الإسلامية ويعطيهم في قرابين البلاد الداخلية مثل ما يعطى للمسلمين من الحقوق سواء بسواء ، ويفتح لهم أبواب جميع الوظائف في البلاد في الدولة الإسلامية عدا المناصب الرئيسية ، ويجعل نصيبهم من الحرية المدنية مثل نصيب المسلمين . ولا يجوز أن يعاملوا في الشؤون الاقتصادية بما لا يعامل به المسلمون أنفسهم ، وفوق هذا فإن الإسلام ينشد العدالة للمسلمين وغير المسلمين .

ويأتى القرآن الكريم ليؤكد هذه المعاني فيقول الله تعالى : « لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (١٢٧) ، « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (١٢٨) .

وتكفل لهم الإسلام بحرية العقيدة عملاً يقول تعالى : « لا إكراه في الدين قل تبين الرشد من الغي » (١٢٩) ، « لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٣٠) .

كما ضمن الإسلام للنبي حق الأجرة والأمان بقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه . ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (١٣١) ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك « من أذى نبياً فأنا خصمه » (١٣٢) .

كما تتمثل هذه العدالة الإسلامية في قول الرسول صلى الله عليه وسلم عنهما يجعل دم النبي تكافاً مع دماء المؤمنين : « المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم على يد على من سواهم » (١٣٣) . كما يؤكد هذا المعنى كل المعاملات النبوية الشريفة (١٣٤) .

(١٢٧) سورة النكبات : الآية ٤٦ .

(١٢٨) سورة الممتحنة : الآية ٨ .

(١٢٩) سورة البقرة : الآية ٥٦ .

(١٣٠) سورة يونس : الآية ٩٩ .

(١٣١) سورة التوبة : الآية ٦ .

(١٣٢) راجع هذا الحديث برواياته في كشف الغطاء للمطيني ، ج ٢ ص ٢١٨ .

(١٣٣) رواه النسائي

(١٣٤) انظر رسالتنا في التاجستير : الفصل الثالث جوائز السبيلية الخارجية

تجد بعضاً من هذه المعاملات .

ما سبق يتضح لنا أن الاسلام ينشد العدالة لجميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين في جو يسوده الحب والوثام ، ولذلك نجد فكرة المواطنة في الاسلام قد حلت مشكلة الاقلية التي يمثلها الذميون في اطار العدل الاسلامي الذي عجزت الأمم المتحضرة أمامه والتي تدين بأيديولوجيات مختلفة في ايجاد حل لمثل هذه الاقليات سوى ابادتها أو نبذها .

وأما الحرب والسلام في الاسلام . فالاسلام يدعو الى السلام والمحبة ولا يقر الحرب الا ردا على الاعتداء الذي وقع على المسلمين ، أو المتوقع حدوثه من قبل الاعداء . اذن الحرب مشروعة في الاسلام لأنها حرب دفاعية وليست حربا هجومية بحيث تكون الحرب بقدر ما حصل من الهجوم كقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم » ، (١٣٥) ، « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين » (١٣٦) .

ليس معنى هذا ، أن يركن المسلمون الى الهلبؤ والسكينة حتى لا يطمع فيهم طامع لظنه انهم ضعفاء وغير قادرين ، لهذا نجد القرآن يطالب المسلمين بأن دولتهم هي دولة الاقوياء متخفة من القوة دوما لقرار السلام وحماية الدين كقوله تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به على الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم » (١٣٧) ، « حرص المؤمنين على القتال » (١٣٨) .

وتأتي السنة الشريفة مواكبة لما رسمه القرآن الكريم من خطوط للجihad فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة ، ولا تغفلوا ، وضربوا عنقائكم واصلحوا واحسنوا فان الله يحب المحسنين » (١٣٩) ، « رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها » (١٤٠) . « من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا ومن خلف غازيا في أهله فقد غزا » (١٤١) .

• (١٣٥) سورة البقرة : الآية ١٩٤

• (١٣٦) سورة البقرة : الآية ١٩٠

• (١٣٧) سورة الأنفال : الآية ٦٠

• (١٣٨) سورة الأنفال : الآية ٦٤

• (١٣٩) رواه أبو داود

• (١٤٠) حقيق عليه

• (١٤١) رواه البخاري

ولم يقتصر الاسلام على هذا فقط ، وانما اشترط شرطا أساسيا في الحرب وهو اعلان الحرب حتى ولو كانت دفاعية ، لأن الاسلام يحرم المفاجأة في الحرب دون اعلان عنها كقوله تعالى : « واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين » (١٤٢) ، « وأقوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم وكيلا » (١٤٣) .

وانطلاقا من هذا يقرر الاسلام احترام المعاهدات حتى تنقضى أجلها ثم اعلان الحرب .

وفى هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من كان بينه وبين قوم عهد فليشد عقده ولا يحلها حتى ينقض أمرها ، وإن ينبد اليهم على سواء » (١٤٤) .

كما نجد الاسلام يحترم أهل الرسائل والبرق أى السفراء أثناء الحرب فيقرر عدم قتلهم ، وفى هذا الصدد يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم » (١٤٥) .

ولقد استئن الرسول صلى الله عليه وسلم فى حروبه ضد أعداء المسلمين قانونا للحرب وتقليدا يتبعه كل قائده عندما يخرج لملاقاة أعداء الاسلام بعد اعلانهم بالحرب أن يسأل العدو أولا الدخول فى الاسلام ، فيبدع له حريته وأرضه ويصير من المسلمين ، والأمر الثانى أن ارتضى العدو غير الاسلام ديناً ويريد أن يبقى على دينه فلا بد له من دفع الجزية ، فتقبل منه وتكف عنه وإن احتاج لمناصرة المسلمين له نصره وأزروه والثالث فى حالة امتناع العدو تكون الحرب وفى هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اذا لقيت عموك فادعه أولا الى إحدى خصال ثلاث : أدعه الى الاسلام فيكون منا ، وإن أبى الا البقاء على دينه وسلطانه فاسأله الجزية ، فإن رضى ذمة الله دينه كف عن قتاله ، وإن أبى الجزية فاستمن بالله وقاتله » (١٤٦) .

• (١٤٢) سورة الأنفال : الآية ٥٨

• (١٤٣) سورة النحل : الآية ٩١

• (١٤٤) رواه البخارى

• (١٤٥) البخارى ومسلم

• (١٤٦) رواه البخارى ومسلم (يصرّف)

ونأتي الى نقطة أخرى وهي أسرى الحرب ، وكيفية معاملتهم فيقول تبارك الله : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثبتتوهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (١٤٧) .

وهنا يقرر الاسلام للأسير أن ينعم بحريته سواء عن طريق المن أو عن طريق الفداء وفي هذا يقول الشافعي بأن الفداء يكون بالمال أو بأسير مثله كما تعلم في نظرية تبادل الأسرى في القانون الدولي الحديث (١٤٨) . بل تمت هذه المعاملة الى تأكيد اطعام الأسير ورعايته وعدم امتحان كرامته فيقول تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (١٤٩) ، وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « استوصوا بالأسارى خيرا » (١٥٠) .

لذا بالإضافة الى ما أوضحناه الى من يطلب الأمان والأجارة وهذا ما يشبه في عصرنا بما يسمى بحق الجزء السياسي .

أما توزيع الغنائم والفيء فقد حددتها الآية الكريمة في قول الله تعالى : « واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله » (١٥١) .

ثم جاءت السنة الشريفة وحددت أوجه الصرف التي تستغل فيها هذه الحصة من الغنيمة وعلى أي وجه يكون استغلالها (١٥٢) .

بعد ان عرضنا دستور الحرب في الاسلام في ضوء المبادئ الإسلامية لم يبق أمامنا الا موقف الاسلام من طلب الصلح بين المتحاربين وإقامة السلام بين الجميع ، فنرى الاسلام يحجب الصلح ويدعو الى السلام منعا للجروب ودرا لشرورها وأتأملها وفي هذا يقول الله عز وجل : « وأن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه السميع العليم » (١٥٣) .

(١٤٧) سورة محمد : الآية ٤ .

(١٤٨) علي منصور : شريعة الله وشريعة الإنسان ، ص ٦٣ .

(١٤٩) سورة النساء : الآية ٨ .

(١٥٠) رواه البخاري .

(١٥١) سورة الأنفال : الآية ٦٨ .

(١٥٢) المرجع الى كتاب الخراج للذكتور محمد شيه الدين الرئيس عقد طلب الأستاذة

في ذلك للوضوح ، ص ٩٠ - ٩٩ .

(١٥٣) سورة الأنفال : الآية ٦١ .

« يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين » (١٥٤) ، « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً ، تبتغون عرض الحياة الدنيا (١٥٤م) ، « فإن اعتزلوكم فلم يقتلواكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً (١٥٥) - من هذه الآيات نجد القرآن الكريم يطالب المسلمين بالاستجابة الى السلام فور أن يجتنب يجتنب له العدو ، لأن الاسلام جاء من أجل السلام والأمان والبناء وليس من أجل الحروب والدمار والقضاء . ثم نرى بعد ذلك الرسول يقول مؤكداً هذا المعنى : « ان موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام » (١٥٦) ، « لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا ، ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم ؟ فافشوا السلام بينكم » (١٥٧) ، « السلام اسم من أسماء الله وضعه في الأرض فافشوه بينكم » (١٥٨) .

هكذا كانت الحرب الإسلامية حرباً دفاعية مقيمة بمبادئ السانية وحيمة أثناء اندلاعها حتى تنتهي صلحاً أو نصراً في الاطوار الذي رسمه القرآن والسنة لاعداء المسلمين ، أما بالنسبة للطوائف الإسلامية التي تحارب بعضها بعضاً ، فأننا نجد الجواب في قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين قتلتا ، فاصليهما بينهما ، فان بقت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبقي حتى تفتي الى أمر الله فان فاتت فاصلوا بينهما بالعدل واقتسما ان الله يحب المقتولين انما المؤمنون اخوة فاصلوا بين اخويكم واتقوا الله لعلمكم ترحمون » (١٥٩) .

وفي هذا الاتجاه يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اذا لقي المسلمان بسيهما قاتلا قاتل والمقتول في النار » (١٦٠) .

لهذا نرى أن دستور الحرب والسلام الذي جاء به النهج القرآني وقسمته السنة الشريفة يصلح لكل زمان ومكان لاتخاذ العدل في كل شيء معياراً لسلامة المسار الإسلامي ومن خلال دستور الحرب والسلام اتضحت معالم العلاقات بين الدول المخالفة لدولة الاسلام فتحدت العلاقات

• (١٥٤) سورة البقرة : الآية ٢٠٨

• (١٥٤م) سورة النساء : الآية ٩٤

• (١٥٥) سورة النساء الآية ٩٠

• (١٥٦) رواه البخاري

• (١٥٧) رواه مسلم

• (١٥٨) رواه البخاري

• (١٥٩) سورة الحجرات : الآيتان ٩ ، ١٠

• (١٦٠) رواه البخاري

الدولية بين الأمة الإسلامية مع جيرانها سواء كانت متجاورة أو بعيدة على أساس حسن الجوار وإقامة السلام والمعاملة الطيبة ، أما في حالة الاعتداء يكون الأمر ملزماً على كافة المسلمين قتالهم حتى يكفوا سواء بالصلح أو الانتصار عليهم . ولذلك تعيش الدول الإسلامية مع الدول المجاورة على البر والتقوى والعدل في المعاملة واحترام الموائيق والعهود والمعاهدات واعتبارها ملزمة للجميع يجب الوفاء بها في ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة كما أوضحنا .

من هذا المنطلق القرآني والنبوي ، نجد الإسلام يمثل عقيدة ونظاماً ، كما أنه يشكل البنية الأساسية للحياة الإسلامية في صورها المختلفة في إطار الحرية والعدالة والمساواة المقيّدة بتعاليم السماء والتي تواركها السنة الشريفة مفسرة لها مفصلة أيضاً لها بحيث لا تجد أي تعارض بينها بل تجد مطابقة مع فطرة الإنسان وفكرة الحق فكان النظام العام الذي يستمد حدوده من القرآن والسنة يعتبران نظاماً إنسانياً بالدرجة الأولى رغم أن مصدره الهى ، ومن هنا كان الإسلام دين ودولة ولو كره الممانعون ، ومن ثم كانت الدولة الإسلامية الأولى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قائمة على أساس العقيدة الإسلامية المستمدة من القانون الإلهي ، والذي استخلفه الله فيها ليحكم بما أراه الله تعالى ، وهي بذلك تكون دولة إسلامية مختلفة تماماً عن الدولة الثيوقراطية بمفهومها الغربي الذي يتخذ الدين للسيطرة والاستبدادية على مقومات الشعب ، كما أنها ليست أيضاً دولة المدينة عند الاغريق التي تفرق بين مواطنيها من سادة وعبيد ولا هي كذلك الدولة القومية التي تقوم على العنصرية والإقليمية والقومية الضيقة ، ولا هي كذلك الإمبراطورية المستبدة التي تريد التوسع على حساب غيرها من الدول ، وإنما هي - أي دولة الإسلام - هي كيان مستقل بذاته وحكومته مقيّدة بالشريعة الإسلامية أو القانون الإلهي ، لا تحيد عنه قيد أنملة ، والحاكم فيها مستخلف ليحكم بما أنزل الله تعالى ليتحقق العدل الاجتماعي والمساواة بين الجميع ، لأن الدين الإسلامي قد جاء للناس كافة والذي أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم - من عند ربه سبحانه وتعالى مبشراً ونذيراً وحديداً ورحمة للعالمين .

ثانيا : الأخلاق في الاسلام

فقد سبق لنا أن أكدنا على ضرورة العودة في كل مجال اسلامي الى النبيانيك الأولى المطهرة أي القرآن الكريم والسنة الحبيدة ، كان هذا شأننا ، في دراسة الدولة الاسلامية في بداية هذا الفصل ، وكذلك فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية وهكذا نعتقد أنه يصبح حديثنا - عن الأصول والبدور الأولى للسياسة والأخلاق في الاسلام - جليا واضحا بحيث تكون المقارنة بين لأصول كأساس ومعيار للحكم مقارنة بما تم انجازه من تطبيقات سياسية خلال مراحل تطور التاريخ السياسي في الاسلام حتى عصرنا هذا .

تتميز قواعد الأخلاق في الاسلام بمسايرتها للضرورة ، وباتفاقها مع المعقول السليمة ، وبتحقيقها لخير الفرد والجماعة بأن تكون العلاقات القائمة بين الفرد وبين أفراد مجتمعه علاقة أخوة ومحبة وسلام وذلك فان ما يناله أحدهم من خير أو شر فهو عائد اليه ، وعن ثم فواجب الفرد هو رعاية حقوق الآخرين والحفاظ على أموالهم ، وصون أعراضهم وصد الشر عنهم ، متعاوناً معهم على البر .

وعلى هذا فقد جاء الاسلام بقواعد عامة أخلاقية تصلح لكل زمان ومكان ، لم يتركها لتواضع الفكر الانساني يضمها كيف ومتى شاء أو يعمل على نسخ ما أتى به من مبادئ اليوم بعد أن قررها بالأمس أو ينسخ غدا ما قرره اليوم من هذه المبادئ الأخلاقية الوضعية التي تتسم بعدم ثباتها حسبما يراه النظام السياسي الوضعي . وهذا عكس الأخلاق الاسلامية المتسمة بالثبات والدوام ، فلا يخضع لنسخ أو تبديل أو تغيير لأنها تستمد هذا الثبات والدوام من الكتاب والسنة ، ولهذا كان سلوك الفرد المسلم مرتبطاً بالأخلاق ايما ارتباط حيث نرى أن سلوك المرء أثر من آثار أخلاقه ، فما بالك من الأخلاق الاسلامية التي تنبؤ عن الرذائل وتحض على الفضائل ، مستندة الى مبدأ قرآني عام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هذا المبدأ الأساسي في حياة الأمة الاسلامية يتضمن معنى سياسياً وفي نفس الوقت يحمل بين طياته المعنى الأخلاقي ومن هنا كانت السياسة في الاسلام مرتبطة بالأخلاق وما يحدث من تجاوزات يندى لها الجبين في الدول الاسلامية ، فالعيب في القائمين على شئون هذه الدول الاسلامية وليس العيب في الاسلام - كدين ودولة - الذي يجمع بين رحبته الواسعة كل ما تحتاج اليه الجماعة الاسلامية في شتى النواحي من اجتماعية وسياسية واقتصادية وحربية تتخللها القيم الأخلاقية الاسلامية التي تسمو بالانسانية

جميعها .

هذا بالإضافة الى أن الأخلاق الإسلامية تعتبر عاملا هاما في توحيد مشاعر المسلمين وسلوكهم في بقاع الأرض قاطبة ، فلا يمكن أن يكون لشعب إسلامي أخلاق مغايرة لشعب إسلامي في بلد إسلامي آخر ، فالأخلاق الإسلامية واحدة في العالم الإسلامي حيث تستند الى القرآن والسنة .

اذن لاغربة أن الأخلاق الإسلامية تحتل مكانة هامة في حياة المسلمين ، لأن قواعد الأخلاق الإسلامية تتميز عن غيرها لاقتربها دائما بأمر التكليف حيث نرى اقتران أمر التكليف في كثير من آيات القرآن الكريم بالأمر بالفضائل الخلقية ، كالبر والتعاون والمودة والأمانة وأمثالها (١٦١) .

وفي هذا يقول الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اركبوا واسجلوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون » (١٦٢) .

« يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف ، وأنه عن المنكر وأصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ، ولا تصغر حدة للناس ولا تمش في الأرض مرفحا ، إن الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد في مشيك ، واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير » (١٦٣) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« اتق الله حيثما كنت ، واتبع السيئة بالحسنة تمحها ، وخالف الناس يخلق حسن » (١٦٤) .
« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (١٦٥) .

« والذي نفسي بيدي لتأمرن المعروف ، ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا من عنده ، ثم لتدعنه ، ولا يستجاب لكم » (١٦٦) .

(١٦١) إير الوفا مصنف الرافعي : السلوك العائلي الاجتماعي في الإسلام ص ١٤ ،

سلسلة دراسات في الإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ، العدد ٦٩ .

(١٦٢) سورة الحج : الآية ٧٧ .

(١٦٣) سورة لقمان : الآية ١٦ - ١٩ .

(١٦٤) رواه أحمد الترمذي .

(١٦٥) رواه مالك في الموطأ .

(١٦٦) رواه البخاري .

وربما يبدو هذا التساؤل الآن الى أى مدى ارتبطت الأخلاق الإسلامية بالقرآن والسنة إبان عصور الحكم الإسلامي المختلفة حتى اليوم ؟ والإجابة على هذا التساؤل ستجده ان شاء الله فى ثنايا عرضنا لهذه الموضوع فالحديث عن الأخلاق فى الإسلام يجب أن يتناول فى ثلاثة ميادين هي : (١٦٧) .

١ - ميدان الفلسفة التقليدية Classical philosophy
حيث تذكر المقدمات ، تليها التعريفات والتحليلات والتوضيحات ، وتقسيم الفضائل والنفس ، وحظ هذه من تلك ، مع بعض المباحث العامة حول السعادة والحير الى آخر هذه المشاكل الأخلاقية ، ويمثل هذا الاتجاه الكندي والفارابى والرازى وابن مسكويه ، وان رشد وهؤلاء جميعا قد اعتنوا على الفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدثة محاولين التوفيق بين الدين والفلسفة أى بين النقل والعقل ، وقد سبق لنا فى الفصل الثانى من هذا البحث أن قدمنا بعضهم أمثال الكندي والفارابى وابن مسكويه ، واقتصرت دراساتهم على المجال النظرى .

٢ - ميدان « علم الكلام Theology » وهو الميدان الذى يتخذ عقيدة التوحيد نقطة البدء ثم ينشد لها الأدلة العقلية دفاعا عنها ودحضا لأراء خصومها ، وانصببت هذه الدراسة فى أغلبها على الجانب النظرى أيضا ، ونجد هذا الميدان يتعرض لمشكلات أخلاقية مثل مشكلة الجبر والاختيار والخير والحسن والقبح ويمثل هذا الاتجاه المتكلمون نذكر منهم الماتريدى والأشعرى والنظام والجاحظ والخياط والاسفراينى والشهرستانى والبغدادى والغزالى والنسفى وغيرهم ، سبق أن عرضنا لبعض هؤلاء فى الفصل الثانى .

٣ - ميدان التصوف Asceticism (١٦٨) حيث نجد الترابط بين التصوف والأخلاق من حيث القول ومن حيث العمل ، فالحمية الصوفية تقوم على مقومات أخلاقية ثابتة تتناسب مع سائر المستويات التى تخوض التجربة الصوفية ، ومن ثم لم تقتصر الصوفية على الأخلاق فى جانبها النظرى فقط بل تعدته الى التجربة العملية . فالتصوف عمل وتجربة وحياة قبل أن يكون قولاً وحديثاً وفلسفة يقول القشيري : « التصوف ..

(١٦٧) د . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٢٩ .
وأيضا انظر نشأة الفكر الإسلامى (٢ أجزاء) للدكتور على شحاتى الششار ، دار المعارف الجامعية ، عام ١٩٨٠ ، الطبعة الرابعة .

(١٦٨) والتصوف فى اللغة الإنجليزية أكثر من تعزف على اللحن المذكور : وميل Theosophy Mysticism .

هو الدخول في كل خلق سنّي . والخروج من خلق دنّي كما إنه
أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من قوم كرام وإنه خلق فمن
زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف » (١٦٩) .

وعلى هذا فالصوفي يعيش في سمو أخلاقي وسلوكي ليكتسب رضاه
الله تعالى ولحصول على المساعدة المنشودة ، وفي هذا يقول التستري
« من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق ، لم يتهن بعيشه
في دنياه وآخرته » (١٧٠) .

إن الصوفية وتعلمها لا تغني المرء عن العمل بها وبطبيعتها في كافة
أموره وهذا ما يؤكده الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » .

وحين نعرض للأخلاق الصوفية فإنها تحتاج إلى بحث متكامل فبحم
وانما سنكتفي بالإشارة إلى بعض المبادئ الأخلاقية العامة في التصوف
وهي : (١٧١) .

(أ) تهتم الصوفية بالحياة الباطنية للإنسان ، لأن صلاح الباطن
هو صلاح للظاهر .

(ب) تعتبر الصوفية الفضائل صورة نوعية للإرادة مثالها في
الصفات الإلهية ، حيث أن المعرفة النظرية للتصوف لا تكفي في التحول
النفسي وأنه لا بد من تطابق الإرادة والعزيمة مع المعرفة ، لأن الإرادة
تمثل العنصر الحركي في الطريق الصوفي — هذه الإرادة تقف من الله
عز وجل موقف الخضوع والاستسلام ، ولكنها بالنسبة لطاعته في خلقه —
أي تنفيذ أحكامه تعالى على الصعيدين الفردي والاجتماعي — تعتبر أساساً
متيناً لا غنى عنه ، مما يجعل الأمة الإسلامية تحتل المكانة اللائقة والمناسبة
— كسابق عهدنا — في أيامنا الحاضرة .

بعد ذلك يكون مجال عرضنا للأخلاق في الإسلام بصفة عامة عن
الالزام الخلقي في الإسلام ، حيث أن أخلاقية الإسلام تعني إرساء القيم

(١٦٩) الفتاوى : الرسالة ص ٢١٧ . ٢١٨ .

(١٧٠) سهل التستري : رسالة العرف ، ص ٤٨ .

(١٧١) لمن يريد الاستنارة والاطلاع على شرح الرسالة التفسيرية للأستاذ وروحه
العالين للغزالي ، والكشكول للشاطبي ، والوصايا للفتاوى والتصوف بقرينة وبمعرفة وتلميحاً
للدكتور محمد كمال جعفر .

الانسانية الرفيعة في كل نواحي الحياة من اجتماعية واقتصادية وسياسية
وسلمية وحربية .

اولا : الالتزام الاخلاقي ومصدره في الاسلام :

الامر الذي لا شك فيه ان اى عمل انساني في الاسلام لابد ان
يكون متسما بطابعه الاخلاقي اذ نرى ان « الواجب » يقوم على فكرة
« القيمة » التي نستلها من « مثل أعلى » وأن « العقل » « الوحي »
يظهران لتلك الحقيقة الأساسية التي تعتبر المصدر للالتزام الخلقي .

والالتزام الخلقي في الاسلام ، الزام اختياري غير قهري ، لان الالتزام
عندما يصبح قهرا وقسرا ، نجده يفقد صفته الاخلاقية ، وعندما تحرکه
المعاطفة ، يصبح كل خضوع لهذا الالتزام لا مسوغ له ، لانه صادر عن
نوع من الازهاب ، الفردى أو الجماعى .

ولذلك فالالتزام الخلقي في الاسلام اختياري - عكس الالتزام الخلقي
في المذاهب الوضعية التي تلونه بصيغتها ، بمعنى أن في الانسان - من
حيث كونه فاعلا عنصر عقل أعنى : عنصرا اخلاقيا بالمعنى الحق ، بينما
في الامر الخلقي عنصر آخر يتمثل في العقل والحرية والمشرعية (١٧٢)
ومن ثم فاننا نرى القرآن الكريم يقف دائما لمدين خطيرين للأخلاق
الإسلامية ويتصدى لهما هما :

١ - اتباع الهوى دون تفكير كقوله تعالى : « يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن
مسبيل الله » (١٧٣) .

٢ - والانقياد الأعمى كقوله تعالى : « وكذلك ما أرسلنا من قبلك
في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم
مقتنون » (١٧٤) ، « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع
ما آلفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يفتنون » (١٧٥) .

والعقل هو وحده اذن مصدر الالتزام الخلقي في الاسلام وهو

(١٧٢) « محمد عبد الله جبار : تفسير الاخلاق في القرآن » ص ٢٥ .

(١٧٣) سورة هود : الآية ٣١ .

أيضا : (١٧٤) سورة الزمر : الآية ٢٢-٢٣ .

(١٧٥) سورة البقرة : الآية ١٧٠ .

الجانب المضيء من النفس المسيطرة على أفعالنا الدنيوية ، حيث أن الله تعالى قد علمنا في كتابه الكريم أن النفس الانسانية قد تلتفت في تكوينها الأولى الاحساس بالخير وبالشر كقوله تعالى : « ونفس وما سواها ، فآلهما نجورها وتقواها » (١٧٦) ، كما وهب الله تعالى الانسان ملكة اللغة والحواس الظاهرة ، فانه زوده أيضا ببصيرة أخلاقية (١٧٧) كقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » (١٧٨) .

وقد هدى الله تعالى الانسان طريق الخير والشر او الفضيلة والرذيلة فيقول تبارك اسمه : « وهديناه النجدين » (١٧٩) ، ولكن قيمة الأخلاقية الإسلامية هي في التحكم في أهوائها والسيطرة عليها كما أشرنا ، ومن هنا أوضح لنا الله تعالى قدرة الانسان على التغلب على أهوائه كقوله تعالى : « ولما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي المأوى » (١٨٠) .

ويقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في ذلك : اذا اراد الله بعبده خيرا جعل له واعظا من نفسه ، يأمره وينهاه (١٨١) .

اذن فالأمر اختيار حر دنيوى لا علوى ، وهو يرجع الى استغلالنا الحسن أو السيئ للملكاتنا العليا وهي ملكات يزكى تنقيها النفس كما يدسها ويطسها افعالها « (١٨٢) ، كقوله تعالى : « قد افلح من زكاهها وقد خاب من دساها » (١٨٣) .

والحق كما يقول الدكتور دراز (١٨٤) « ان القرآن لم يقتصر على الملكات العقلية وحدها ، فلقد عنى في الوقت نفسه بإيقاظ أشرف مشاعرنا وأزكها ، بيد أنه لم يحرك هذه المشاعر الا تحت رقابة عقلنا ، فهو يتوجه اليها دائما ، أعنى يتوجه الى ذلك الجانب المضيء من أنفسنا الى ملكتنا:

(١٧٦) سورة الشمس : الأيتان ٧ . ٨

(١٧٧) د- محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، ٢٧ .

(١٧٨) سورة القيامة : الآية ١٤ .

(١٧٩) سورة البقرة : الآية ١٠ .

(١٨٠) سورة النازعات : الآية ٤٠ .

(١٨١) الديلمي - مسند الفردوس ، ذكر السيوطي في الجامع الصغير ١/١٧١ .

(١٨٢) د- محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٢٩ .

(١٨٣) سورة الشمس : الأيتان ٧ . ٨ .

(١٨٤) دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٢٩ .

القادرة على أن تفهم ، وأن تقدر في كل شيء ما يضر وما ينفع وأن تقوم
القيم المختلفة « أى ان العقل لا يقتصر على النصيح والارشاد فحسب ،
بل يأمرنا بأن نفعل أو لا نفعل » .

ومن ثم نجد القرآن الكريم يحرك فينا المشاعر السامية والأحاسيس
النبيلة ليدعم واجباتنا الاجتماعية تجاه الغير - بمعناه الواسع لكلمة مجتمع
ألا وهو الشعور بالاخوة الانسانية كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا
كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا
ايحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله ان الله تواب
رحيم ، يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل
لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (١٨٥) ، « يا أيها الناس اتقوا ربكم
الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا
ونساء ، واتقوا الله الذى تسالون به والارحام ان الله كان عليكم
رقيبا » (١٨٦) .

هكذا نرى الأخلاق الاسلامية تربية للفرد المسلم في حياته وعلاقاته
مع الآخرين ، ومن الأفراد المسلمين يتكون المجتمع الاسلامى الذى صلح
فيه الفرد ، صلحت فيه الجماعة الاسلامية .

ومن ثم نستطيع أن نخلص الى أن الانسان يملك في غيبة أى تعليم
إيجابى ، كل الوسائل الضرورية - العقلية والعاطفية - لكى يميز ما يفعل
وما يدع ، وبذلك يكون التشريع للخير وللشر أحد شئوننا نحن .

ولا يمكن أن يترك التشريع الانسانى فى أى مجال سواء كان أخلاقيا
أو اجتماعيا أو مياميا أو اقتصاديا لوجهة النظر الانسانية فقط وأن
يهتم بضميره الفردى دون تناوله وجهة الشيء فى ذاته لفسد الأمر ،
وأصبح الانسان متحيرا لا يفعل شيئا لأن نوره الفطرى غلغه الهوى وأفسدته
العادات فكان من الضرورى لقواعد عامة ومبادئ مطلقة تصلح لكل زمان
ومكان تكون السياج الذى يحميه ، حتى لا يغل مكانه تدريجيا للأوهام
وضروب الشك والفضلال . فلا يمكن أن يكون العقل معصوما كما يعتقد
العقليون من المتكلمين ، حيث لو ترك لكل أمرئ أن ينظم أموره الدينية
المختلفة فإنه يبقى متحيرا لا يفعل شيئا أو يلجأ الى كل ضروب من ضروب
التخيل والاعتساف .

(١٨٥) سورة المبرات : الآية ١٢ ، ١٣

(١٨٦) سورة النساء : الآية ١ ، ٢

لهذا نجد القرآن الكريم والسنة النبوية تعطينا الاجابة الشافية
التي تفرض نفسها ، اذ لا يعرف أحد جوهر النفس وشرية مصدرها
وكمالها مع الصلاحية الكاملة والبصرة النافذة غير خالق وجودها ذاته
كقوله تعالى : **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** « (١٨٧) » .

من هنا لابد من نور الوحي وحله الذي يحل محل النور الفطري ،
ذلك أن الشرع الالهي الايجابي هو الذي يجب أن يستمر ، ويكمل
الشرع الأخلاقي الفطري . ولهذا نجد العقل والنقل يسيران جنباً الى جنبه
في القرآن الكريم . وليس معنى هذا أنهما مصدرين مختلفين للالزام
الخلقى ولكنهما مستويين لمصدر واحد ، أقربهما الى الناس هو أقلهما
نقاء ، وذلك أن هذا النور المكمل ليس قريب المنال ولا سلطان له علينا
وليس له معنى أخلاقي الا من خلال ضميرنا الفردي وشرية أن يعترف
به ، فمن يد هذا الضمير تنتقي في كل حال الأمر المباشر وعقلنا هو الذي
يأمرنا ، أن نخضع للعقل الالهي ومن هنا استطاع الغزالي أن يقول :
« صار واجباً بالاجاب حديث محض فان الأغرض لنا آجلاً وعاجلاً في
فعله وتركه ، فلا معنى لاشتغالنا به أوجبه علينا غيرنا أو لم
يوجبه » (١٨٨) .

من هنا يتضح لنا أن النورين الفطري والوحي ينبثقان من مصدر
واحد فحسب ، فيجب أن يخرج أخيراً بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي
يرشدنا دائماً الى واجبنا ما ظهر منها ، وما بطن .

ورغم تعدد مصادر الشريعة الاسلامية متمثلة في القرآن الكريم
والسنة الحبيطة والاجماع والقياس فاننا ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد
سوى سلطة تشريعية واحدة هو الله سبحانه وتعالى ، والقرآن ذاته لا يفتأ
أن يؤكد لنا هذه الفكرة في كثير من آياته ، في قوله تعالى : « ان الحكم
الا لله ، (١٨٩) » ، « الا له الحكم » (١٩٠) ، « والله يحكم لا معقب
لحكمه » (١٩١) . وما الرسول صلى الله عليه وسلم الا أول خاضع
لشرع الله وأول من يطبقه ليكون لنا القدوة المسنة ، وبالتالي اذا لم
يُرد الحكم في نص الكتاب والسنة ، فان الاجماع يأتي دوره محاولاً ادراك
هذا الحكم في فحوى مجموعهما ، وأيضاً بالنسبة للقياس الذي يحاول

(١٨٧) سورة الملك : الآية ١٤ .

(١٨٨) الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٤٠ .

(١٨٩) سورة الأنعام : الآية ٥٧ ، وانظر أيضاً : يوسف : الآية ٤٠ .

(١٩٠) سورة الأنعام : الآية ٦٢ .

(١٩١) سورة الرعد : الآية ٤١ .

أن يكشف عن هذا الحكم أيضا في روح نص الكتاب أو السنة ، وفي مفهومهما العميق .

من هذا المنطلق يكون جميع مصادر الشرع الإيجابي يرد إلى مصدر واحد ، وتكون جميع الأوامر إلى أمر واحد ظاهر أو باطن هو الله سبحانه وتعالى . وليس معنى هذا الأمر الإلهي سلطة مطلقة مكتفية بنفسها لكي تكون في أعيننا أساسا لسلطان الواجب بل أن هذا الأمر الإلهي قد ارتبط بالقيمة الأخلاقية التي تعد أساسه والآيات القرآنية الآتية خير شاهد على ذلك :

« وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير » (١٩٢) .

هكذا ارتبط أمر الصلح بقيمة أخلاقية تدعونا أن نعمل على الصلح ولو كان في غير صالحنا لأن في الصلح الخير .

ويقول تعالى : « وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا » (١٩٣) .

ومن هذه الآية الكريمة يأمر الله بأن نوفي الكيل ونزن بالميزان العادل لأنه خير وأحسن عاقبة . وهكذا نرى الطريقة التي يأمرنا الله بها دائما مقترنة بالقيمة الأخلاقية ، فضلا عن المبدأ الاسامي الذي صمدت عنه الشريعة الإلهية مبدأ متمسما بالعدل والاحسان والخير والجمال كهوyle تعالى « إن الله لا يأمر بالفحشاء » (١٩٤) ، « إن الله يأمر بالعدل والاحسان » (١٩٥) .

وهكذا نرى أن الأمر الإلهي يرتبط بمعيار آخر هو كيفية العمل وقيمته الذاتية ، إذن فالأمر الإلهي بتطابقه مع القيمة الأخلاقية يجعلنا نقبل الالتزام الأخلاقي باختيارنا ، لأن في فكرة القيمة يكمن المنبع الحق للالتزام .

ويتميز القانون الأخلاقي في الإسلام بالطابع الشمولي بقوله تعالى

• (١٩٢) سورة النساء : الآية ١٢٨

• (١٩٣) سورة الإسراء : الآية ٣٥

• (١٩٤) سورة الأعراف : الآية ٢٨

• (١٩٥) سورة النحل : الآية ٩٠

« قل يا أيها الناس إنه رسول الله اليكم جميعا » (١٩٦) ، « وكذلك إذا نظرنا الى قاعدة العدالة أو الفضيلة بعامه ، فإنه يجب على الفرد أن يطبقها على نسق واحد سواء أكان تطبيقه لها على نفسه أم على الآخرين كقوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » (١٩٦م) .

وليس شمول القانون الأخلاقي في الاسلام يعنى الضرورة المطلقة وانما يعنى أن الواجب لا يفرض على الانسان الا اذا كان ممكنا ، ولكنه ضرورى بمعنى أنه لا ينبغي أن ينحني أمام حالاتنا الذاتية ولا أمام مصالحنا الشخصية .

والى جانب الشمول فى الالتزام الأخلاقي نجد أيضا إمكان العمل شرط أساسى كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (١٩٦م) ثم تأتى بعد ذلك الى خاصية أخرى فى الالتزام الأخلاقي وهو اليسر العلى بمعنى اقضاء كل ما لا يمكن أن يخضع خضوعا مباشرا أو غير مباشر

لقرئتنا كقوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٩٧) واختيرا نرى تحديد الواجبات وتدرجها فى الأخلاق الاسلامية ، حيث نجد أن الالتزام الأخلاقي قد جاء فى القرآن الكريم مشروطا بالعزم :

١ - أن النشاط الذى يستهدفه يجب أن يكون يسيرا على الطبيعة الإنسانية بعامه أى خاضعا لإرادة الانسان .

٢ - أن يكون هذا النشاط يسيرا فى واقع الحياة المحسوسة أى يمكن ممارسته وغير استبدادى .

وليس هذا هو كل شيء ، إذ أنه لا يكفى حتى ونحن فى نطاق الخير الأخلاقي أن يوصف نشاط بأنه ممكن وعملى ليدخل فى اعداد الواجبات فسوف نصادف هنا سلما من القيم الايجابية والسلبية ، رتبتم بعلم وتنوعت فى وفرة .

ولو أننا بداية نحينا جانبا الواجبات الأولية المحددة التى لا تؤدى تطبيقها الى أدنى ليس مثل : لا تكذب أو الأمانة ... الخ يبقى أمام الفضيلة المبدعة والبنامة ميدان النشاط متراحب ، يضم عددا لا ينتهى من العرجات كلها ممكنة وعملية فهو يجب استيعابها ؟ أو أنه يكفى الأخذ ببعضها ؟ بعبارة أخرى هل الخير والواجب فكرتان متطابقتان ؟

-
- (١٩٦) سورة الأعراف : الآية ١٥٨
 - (١٩٦م) سورة البقرة : الآية ٢٤٤
 - (١٩٦م) سورة البقرة : الآية ٢٨٦
 - (١٩٧) سورة البقرة : الآية ١٨٥

ويعمل لا يوجد فوق السلوك الملزم بشكل صارم درجات يتزايد استحقاقها للثواب .^١ ويصبح تجاوزها دون ارتكاب موقف غير أخلاقي ؟

٢ - ان رجوعنا الى الضمائر القردية سوف يصطلم بأن كل الناس ليس لديهم نفس القدر من التشدد ، ولا نفس الطقة الأخلاقية ، ويترتب على ذلك أن التنوع في الاجابات يربنا كثيرا من الاتجاهات المتعارضة فعل حين أن الأنفس ذات العزيمة القوية (١٩٨) تجعل واجباتها في أعلى درجات الكمال الممكن وبذلك يتطابق المفهومان - الخير والواجب - بينما يتجه الكافة بعكس ذلك الى ما هو أقل وادنى ، ليمطدوا الواجب على أنه الحد الأدنى من النزعة الانسانية وحسن المعاشرة .

ولما كان الانسان عبارة عن تركيب من العلاقات الحيوية والشخصية والأمرية والاجتماعية والانسانية والالهية في نظام دقيق مترابط قابل للتطور والتقسم ، وليس من الممكن أن نفعل أى واحد من هذه العناصر دون أن يحدث خلل في هذا التناسب الفريد الذى أبدع فيه الانسان .

ومن هنا كانت التربية للانسان ككل من جميع الجوانب الى مستوى معين أى تمارس النفس الانسانية كل القيم قبل أن تخصص في واحدة من بينها ، ذلكم هو المفهوم الاسلامي للواجب الذى يؤكده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان لربك عليك حقا ، ولنفسك عليك حقا ، ولأهلك عليك حقا فاعط كل ذى حق حقه » (١٩٩) .

ومن هنا عرف المسلم ضمنا أن فكرة الخير يجب أن تتضمن قيمتين مختلفتين : حد أدنى الزاميا ، وإضافة أكثر اغراء بالثواب ماعدا الواجب المطلق الذى لا يتضمن تقييدا أو تحديدا أى الايمان . ولكن حديثنا مقصودا على الأخلاق الاسلامية التى نجد في كل عمل منها درجتين من الخير ، ويعطى لكل منهما علامات مميزة ، ومحددة بدرجة كافية : الحد الأدنى الذى لا يهبط العمل فيه دونه ، الا اذا أخل بالواجب ، ثم ما يملو فوق ذلك دون تجاوز للحد الأقصى وبعبارة أخرى : الخير الالزامى ، والخير المرغوب فيه ، ومعنى ذلك بالنسبة الى ما سبق أن ما وصف بأنه ضرورة صارمة يمثل مشاركة جوهرية في كل قيمة مثال ذلك شهر رمضان يعتبر شهرا حراما . يفرض على شهورنا وكذلك تحصيل عشر المحاصيل وجزء من أرباحها جزءا من أموالنا لتوجيهها الى الفقراء .

(١٩٨) الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ١٠ . بينما يرى عكس « أير لستال » في إرشاده انه لا توجد خطية عرضية فكل شر أخلاقي هو كذبة . وذكر هذا الصليبي في المواقفات ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ .
(١٩٩) رواه البخارى .

ونجد القرآن الكريم يوضح لنا في أخلاقه الإسلامية المفروض والمباح والمحرّم . وهذا التدرج في القانون الأخلاقي في الإسلام يمثل المرونة في التطبيق حتى يتكيف مع الواقع المستقل عن إرادتنا وعندما يتخضع التكليف للضرورة عند هذا الحد ، فيقف أمام عقبة في هذا الواقع لا تقهر مثل حالة الإنسان العاجز عن أداء واجبه العسكري أو المحروم الجائع الذي لا يستطيع أن يمتنع عن الأطعمة الفاسدة والقذرة ، هنا تصبح المسألة أساساً هي تفادي الهلكة في فضيلة واحدة على حساب فضائل أخرى تعدلها أو تفوقها أهمية . وهكذا نجد أن لطف الشريعة لم يكن الهدف منه تعليل الجهد بل إرساؤه على أساس عقل أي عقلته أن صح التعبير (٢٠٠) .

ثانياً : المسؤولية الأخلاقية في الإسلام :

والمسؤولية الأخلاقية التي سنتحدث عنها هي المسؤولية الإنسانية التي نتجت عن الزام وانتهت بجزاء ، فكلما نعرف أن كل الزام تبعه بالضرورة مسؤولية ثم جزء ، بمعنى أن المسؤولية مترتبة على الزام معين وبالتالي ينتج عنه الطريقة التي تؤدي بها العمل الإلزامي حتى يتقرر الجزاء ، فما هي السلطة التي تقرر مسؤولية الإنسان عن عمله ؟ .

بداية نقرر أن السلطة هي التي يصدر عنها التكليف أو الأمر فإذا كان التكليف التزم به الفرد من تلقاء نفسه ولم يكلفه به أحد فإنه يصبح المسؤولية تآتية من داخله ، أما إذا كان التكليف صادراً من جملة أخرى أو عن سلطة أعلى فإن الفرد في هاتين الحالتين مسؤوليته يتلقاها من الخارج . وسواء كان الفرد مسئولاً أمام نفسه أم أمام الآخرين أم أمام الله سبحانه وتعالى فإن حكم المسؤولية يصدر دائماً بواسطة نفس السلطة التي أصدرت التكليف أو الأمر أولاً .

ومن هنا نقرر أن السلطة نوعان :

- ١ - سلطة داخلية : إذا خضع الفرد لتكليف يلزم به نفسه .
- ٢ - سلطة خارجية : إذا خضع الفرد لتكليف تلقاه من جماعة أخرى أو سلطة عليا فعلاً .

(٢٠٠) - محمد عبد الله دواز : دستور الأخلاق في القرآن ، ص ٩٥ .

وعلى هذا الأساس يكون لدينا ثلاثة أنواع من المسئولية :

٢ - المسئولية الأخلاقية المحضة .

٣ - المسئولية الاجتماعية .

٤ - المسئولية الدينية .

والمسئولية الأخلاقية المحضة والمسئولية الاجتماعية في الإسلام إنما هي مسئولية دينية بالدرجة الأولى ، حيث نجد أن كل مسئولية هي مسئولية أخلاقية متى ارتضايانها حتى لو حملنا إياها الغير تصبح بمجرد قبولنا لها مطلباً صادراً عن شخصنا ، وبالتالي فنحن المسلمين نؤمن بالله عز وجل رباً واحداً وسيدنا محمد رسولاً ونبياً وبالإسلام ديناً ، أى نلتزم بشريعة الله في معاملتنا الفردية أو الاجتماعية فتكون بذلك المسئولية مسئولية دينية - يختلف فيها الجزاء حسب حدوث الفعل من عدمه ، فلكل منها جزاءه الخاص به كما ستوضحه فيما بعد حيث يقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (٢٠١) .

« أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » (٢٠٢) .

« واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الفى واتقوه به إذا قلتُم ممسحاً وأطعنا واتقوا الله إن الله عليم بذات الصدور » (٢٠٣) ، « وما لكم لا تؤمنوا بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم أن كنتم مؤمنين » (٢٠٤) .

هكذا كانت المسئولية الأخلاقية في الإسلام مسئولية دينية دائماً يقدمها القرآن في هذه الصورة التى قلناها في الآيات السابقة ، للانسان المؤمن بالإسلام ، أما بالنسبة لغير المؤمن فتعتبر مسئولية مفروضة عليه من خارج ذاته ، دون أن تكون لديه مسئولية أخرى صادرة عن ضميره .

٢٠١ - سورة الأنفال : الآية ٢٧

٢٠٢ - سورة البقرة : الآية ١٨٧

٢٠٣ - سورة المائدة : الآية ٧

٢٠٤ - سورة الحديد : الآية ٢٨

الخاص ، عكس المؤمن تماما نجده لا يمكن أن توجد أعلى المسئوليتين لديه دون الأخرى ، لأن العمل الأول للأيمان يستلزم معرفة الله ، الجدير بالطاعة والذي هو في الوقت نفسه محبوب ومحبود .

ويمكن القول بأن المسئولية الأخلاقية بصفة عامة لابد وأن تنتهي الى نوع من المسئولية الدينية ، ومن هنا فالأخلاق الإنسانية في الإسلام لابد من ارتباطها بالدين ، وبالتالي تصبح المسئولية الأخلاقية مرتبطة بالمسئولية الدينية ، ولا يمكن الفكك من أسرارها . هذه الأخلاق الإسلامية لا ترى في الالتزامات الفردية ولا المؤسسات الاجتماعية قدرة على أن تكون مصادر للتكليف والمسئولية الا بواسطة نوع من تفويض السلطة الالهية .

لقد جعل الاسلام لمبادئنا الفردية مكانا فسيحا ، وادمجها في مجالات كثيرة بالمسئولية التي أقرتها قواعد الفرج المنزل ومثال ذلك أن المرء اذا أعطى كلمة لإنسان بعمل مشروع حتى ولو كان لقاء فانه يصبح بموجب هذه الكلمة مسئولا مسئولة تلمه كقوله تعالى : « وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا » (٢٠٥) ، « وكقول الرمنزل صلى الله عليه وسلم : « آية المناقث ثلاث : اذا حلت كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا ائتمن خان » (٢٠٦) .

وبذلك يجعل الإنسان نفسه مسئولا بتدخل ارادى ، لو لم يكن لبقى حرا في أن يفعل أولا يفعل ، والمسئولية التي يتحملها أمام الله ليست بأقل من المسئولية التي تقع عليه في أداء الواجبات الأساسية ومن ثم فإن مبدأ الالتزام الذاتي لكي يحقق العمل للتشود لابد أن يكون متوافقا مع الخير الذي سبق إقراره شرعا .

وكذلك الحال بالنسبة الى مسئوليتنا عن تكاليفنا وأعمالنا تجاه الآخرين مسئولة عن ارادتنا الفردية ومثال ذلك أنه ينازع حق الوالدين المقدس في احترام أولادهم وخضوعهم لهم ويقول الحق تعالى في ذلك : « وبالوالدين إحسانا ، أما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » (٢٠٧) .

ولكن هذه الطاعة والخضوع للوالدين نجدهما شرطية عندما يتطلبان

• (٢٠٥) سورة الاسراء الآية ٣٤ .

• (٢٠٦) رواد البخارى .

• (٢٠٧) سورة الاسراء : الآيتان : ٢٣ ، ٢٤ .

الخروج على الدين والكفر بالله كقوله تعالى : « وان جاهدك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما » (٢٠٨) ، « وان جاهدك على أن تشرك بي ما ليس له به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا » (٢٠٩) .

نلخص من هذا بأن تكون الأوامر مشروعة لاتخالف الكتاب والسنة كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا لله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ان كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر وذلك خير وأحسن تأويلا » (٢١٠) .

أما اذا كان الأمر مخالفة صريحة واضحة للقاعدة القرآنية أو النبوية فإنه يجب عدم الانصياع لهذا الأمر كقول الرسول صلى الله عليه وسلم **« السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فان أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »** (٢١١) .

من هذا العرض نجد التوافق التام بين واجب المواطن الصالح وواجب المسلم الصالح فكلا الواجبين ينبعان من مصدر تشريعي واحد مثال ذلك في إن الواجب يقتضينا الوفاء بالعقود والالتزامات تجاه الآخرين كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (٢١٢) ويؤكد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « المسلمون عند شروطهم » (٢١٣) ، الموافقة للقرآن الكريم وإذا خالف شرط منها الكتاب ، فيصبح باطلا لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » (٢١٤) ، كما رفض الرسول صلى الله عليه وسلم المخالف للقواعد الشرعية فقال صلى الله عليه وسلم : « الصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما » (٢١٥) .

ويمكننا أن نستخلص القواعد الأخلاقية القرآنية من حديث رسول

• (٢٠٨) سورة التكوير : الآية ٨

• (٢٠٩) سورة لقمان : الآية ١٥

• (٢١٠) سورة النساء : الآية ٥٩

• (٢١١) رواه البخاري :

• (٢١٢) سورة المائدة : الآية ١

• (٢١٣) رواه البخاري

• (٢١٤) رواه البخاري

• (٢١٥) رواه ابن ماجه -

الله صل الله عليه وسلم الذى يقول فيه : لا طائفة لخلقك ولا طائفة من خلقك
الخالق » (٢١٦) •

• هكذا تكون المسئولية شاملة لقيامها على الشرع •

٣ - شروط المسئولية الأخلاقية فى الاسلام :

سبق لنا أن أوضحنا أن المسئولية الأخلاقية فى الاسلام قوامها الدين
الحنيف • هذه المسئولية الأخلاقية الاسلامية لم تترك على عواهنها ، بل
سطدت بشروط تمثلت فى الاعلام الشرعى ، والشخصية الفردية ، وارتباط
النية بالارادة ، ثم الحرية ، وستعرض لكل منها على حده •

١ - الاعلام الشرعى :

ان اول شرط للمسئولية الأخلاقية فى الاسلام هو الاعلام الشرعى
بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أوجب على نفسه أن يعلم الناس كافة قبل
أن يحلهم مسئوليتهم ، لأنه سبحانه وتعالى يرى من الظلم تعذيب القرى
دون أن يرسل الرسل والأنبياء لدعوة أهلها الى التقوى والصلاح وحتى
يكونوا شهداء عليهم وفى هذا يقول الحق تبارك اسمه : « من احسنه
فانما يهتدى لنفسه ومن ضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا » (٢١٧) ، « وما كان ربك مهلك القرى حتى
يبعث فى امها رسولا يتلو عليهم آياتنا » (٢١٨) ، « وما اهلكنا من قرية
الا ولها مندودون ، ذكرى وما كنا ظالمين » (٢١٩) •

ان الحكمة الالهية اقتضت أن تعلم الأمم بواجباتها عن طريق الرسل
الذين يذكرونهم دائما بفعلتهم وانفاسهم فى الملذات التى أفقدتهم نورهم
الطبرى ، ولم يتركهم لهذا النور الطبرى وحده بل أرسل اليهم الرسل
ينور الوحي المنزل حتى يهتدوا ، فان ضلوا فكان المذاب الفليب لم يجدوا
دليلا على أن الله بعد ارساله الرسل اليهم مصلقا لقوله تعالى : « رسلا

(٢١٦) رواه أحمد •

(٢١٧) سورة الاسراء : الآية ١٥ •

(٢١٨) سورة القصص : الآية ٥٩ •

(٢١٩) سورة القصص : الآية ٢٨ •

مبشرين ومنذرين **لئلا يكونوا للناس على الله حجة** بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما » (٢٢٠) .

لهذا اقتضت العدالة الالهية بأن توظف الضمائر القائمة عن طريق الرسل لاعلامهم حتى يكون نتيجة هذا العلم مسئولين عما تقتضيه أيديهم حيث لا يكون الحساب على أفعالهم دون أن يكون قد علموا مسبقا أحكامها .

٢ - الطابع الشخصي :

وتتسم المسئولية الأخلاقية في الاسلام بسمة الشخصية الفردية المحضة التي تعتبر الشرط الثاني من شروطها . ونجد في القرآن الكريم من الآيات التي تدل على هذا الشرط الثاني وهو الطابع الشخصي للمسئولية كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٢١) ، « من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (٢٢٢) « وإن ليس للانسان الا ما سعى » (٢٢٣) .

فن هنا تبلو مسئولية كل فرد واضحة جليلة عن العمل الذي يقوم به تجاه نفسه أو تجاه الغير ، وتحطت هذه المسئولية في ضوء من تعلمه من تعليم ايجابي جلة به القرآن وأنت به السنة ، فالشرع لا يحمله تبعه عمل انسان غيره حتى لو لقن من آياته وأجاده عادات وتعاليم فاسدة ، فإنه لا يتحمل وزر ما عملوا ولكنه مسئول عن الطريقة التي استعمل بها ما تركه أبأؤه وأجاده بعد أن جاءه الرسل بالهداية ، وفي هذا يقول الله تعالى : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبتهم ولا تسألون عما كانوا يعملون » (٢٢٤) .

إن المسئولية الفردية لاتمنع الفرد أن يكون مسئولاً عن انحراف سلك أقرانه ، فعليه أن يتدخل بجميع الوسائل المشروعة التي يطبقها لئلا ينحرفوا عن السبيل الذي ترضى الأعمال التي ترضى المجتمع الاسلامي ، وبهذا تتحول

• (٢٢٠) سورة النساء : الآية ١٦٥

• (٢٢١) سورة البقرة : الآية ٢٨٦

• (٢٢٢) سورة الاسراء : الآية ١٥

• (٢٢٣) سورة النجم : الآية ٣٦

• (٢٢٤) سورة البقرة : الآية ١٧٤ ، وفي المتن : «سورة الآية ١٤١»

المسئولية الفردية الى مسئولية جماعية حيث أن الجماعة ماضى لا مجموعة الضمائر التي تربت في أحضان المدرسة الإسلامية الحقبة فأوجلت مجتمع التكافل والتعاون والخير والسلام .

٣ - ارتباط النية بالعمل :

ونأتى الى الشرط الثالث فى المسئولية الأخلاقية فى الإسلام وهو الذى يتمثل فى علاقتنا بالعمل وهذه العلاقة هى علاقة ارادة بعد أن أوضحنا أن علاقتنا بالشريعة هى علاقة معرفة عن طريق لاعلام الشرعى الذى انتج الطابع الشخصى للمسئولية وبذلك تكون المسئولية الفردية مرتبطة بتوافر العلم الشرعى الذى يحدد للفرد شريعة الواجب التى ينبغى وجودها فى عقله لحظة العمل الذى ينوى القيام به .

وبداهة فإن المسئولية لا تقع على العمل اللارادى للإنسان من حيث افتقاره وفقد الإرادة أحد عناصر تكوين الشخصية فمثلا الذى يتعرض لحادثة ما - مستقلة عن إرادته - صادرة من قوة لا تقاوم كالتصادم أو السقوط ، فلا يمكن أن يكون مسئولاً عما حدث وما ترتب عليه من آثار بالنسبة له وللآخرين .

وهنا ينبغى الإشارة الى الفعل المتولد الذى يعرفه الاسكافى بأنه « كل فعل ينتهى وقوعه على الخطأ دون قصد اليه أو الارادة له » (٢٢٥) . ومن ثم فإن الإنسان لا يحاسب على الأفعال المتولدة ، فإنها تضاف اليه على سبيل المثال لعدم استهدافها الشر أو الخطأ (٢٢٦) .

ومن ثم فإن المسئولية الأخلاقية فى شرطها الثالث مرتبطة بالعمل ، حيث أن العمل هو الذى يكون القصد اليه كاملاً ، بمعنى أنه العمل الذى تهدف فيه الإرادة لا الى الصفات الطبيعية لموضوعه فحسب ، وإنما كذلك الى صفاته الأخلاقية على نحو ما أدركها المشرع . ويجب أن يكون العمل تصورياً لدى فاعله على النحو الذى أجبز به ، أو حرم ، أو أمر به ومن حيث هو كذلك . وإى اختلاف فى الراى أو انحراف فى القصد فى صفة أو أخرى ، يخرج العمل من دائرة الملاحقة بنص الشرع ، لأنه إذا كان العمل الذى تقر حكمه فى الشرع غير العمل الذى وقع - لم يكن لهذا

(٢٢٥) هذا النص ذكره الدكتور محمد على أبو ديان فى كتابه « تاريخ الفكر الإسلامى فى الإسلام » ٢٢٤ ، دار المعرفة الجامعية ، عام ٨٠ هـ . ط ١ .

(٢٢٦) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٦١ .

الذى وقع أن يكون له إذن نفس الحكم ، فهو في افتراضنا حدث حتمه خطأ لا ارادى » (٢٢٧) ، وعليه فحين نؤكد أن خطأ من هذا القبيل لا يمكن أن يكون محسوبا ، فلسنا نفعل سوى تفسير القول العام الذى جاء به القرآن الكريم نفسه حين يعلن : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم ، ولكن ما تعمدت قلوبكم » (٢٢٨) ، « لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان » (٢٢٩) ، « لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم » (٢٣٠) .

ومن هنا يظهر دور النية فى الأخلاق الإسلامية التى تعتبر محكاً للأخلاقية باعتبارها شرط صحة لعمل الفرد وفعله ، وفى هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات » وهذا الحديث النبوى الشريف يعنى أن الأعمال لقيمة لها لا بنواياها ، ومن ثم فأن الأعمال لا توجد « أخلاقيا » الا بالنوايا مما يؤكد وجود النية كشرط لقيمة الفعل ، وهكذا نجد بالضرورة ارتباط العمل بالنية .

٤ - الحرية :

عندما يكون المرء قد عرف الشريعة وعمل بارادة ، وعلى بصيرة من الأمر . فليس معنى ذلك أنه يكون قد جمع كل شروط المسئولية فعندما يعرف المرء جيدا أن هذا العمل محرم عليه ، وأنه لا يخطئ طبيعته المادية أو طبيعته الأخلاقية ، وحين يتحتم على ارادته أن تتدخل فانها تتناوله من نفس الجانب الذى صار به محرما . فهو إذن عمل شعورى منبثق عن نية مزدوجة - بيد أنه إذا لم تكن ارادة المرء وحدها هى التى تحده ، وإذا لم يكن مجال اختياره الحر خاليا كصفحة بيضاء ، وكان مشغولا بقوة أخرى . هى التى حددت اختياره فى اتجاه معين دون أى اتجاه آخر وإذا لم يكن لارادته - وهى تواجه هذا التداخل - غير أن تتبع تيارا سبق أن خط لها - فكيف ينسب الى نفسه عملا كهذا ، لم تسهم فيه شخصيته الا فى جانب معين ؟

من هذا المنطلق - الى جانب المعرفة الشرعية والارادة - يجب أن

(٢٢٧) د . محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ١٧٨ .

(٢٢٨) سورة الأنعام الآية ١٠٨ .

(٢٢٩) سورة المائدة : الآية ٨٩ .

(٢٣٠) سورة البقرة : الآية ٢٢٠ .

نبحث عن أهمية قدرة الفرد ، وأن نقرر أن « فاعلية جهنم » أى حرمتها شرط رابع فى المسئولية الأخلاقية فى الإسلام .

والحرية فى الإسلام تتمثل فى أن المرء المسلم مطلوب منه استخدام قدرته على الاختيار بعد أن وضع لنا الله تعالى منهجه فى قرآنه وقام بتوضيحه الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لا يتخذ المسلم من الحتمية العلوية مهربا من المسئولية ، لأن هذه الحتمية العلوية لا تصرح إلا لأجل نوع من الفضول العقلية وبواسطته ، وما ينشأ عنه لا يهم الجانب الأخلاقى ولا الإيمان ولا التقوى .

وما يعيننا فى هذا البحث هو الجانب الأخلاقى المرتبط بالسياسة ومن ثم فإن ماتهم معرفته ليس هو ما يقع فى الحقيقة من مؤثرات تؤدى الى حدوث الفعل ، ولكن ما يهمنى معرفته هو الطريقة التى يتصور بها الانسان عمله من خلال نيته وقصدته اعنى أثناء اتخاذ الانسان قراره هل يكون هذا القرار غريبا عنه فى الواقع بالنسبة للقضية المطروحة أمامه أو هل يكون هذا القرار موحى به أو مبلى عليه أو مفروضا بواسطة قوة مخفية لا تستطيع تحديده كنهها ؟ وهل هو الله تعالى المحرك الأول لها ؟ لا أهمية لكل هذه التساؤلات اذ أنه مجرد ما يلجأ - فى لحظة ثانية ، وبنية ثانية - الى تبني القرار واعتماد تنفيذه فانه يصبح بهذا متضامنا مع فاعله الحقيقى . فاذا لم يكن المرء السبب الأخلاقى للعمل فى ذاته ، جوهرا ، وصفة فهو أى الانسان يكون هذا السبب على الأقل من حيث تكيف هذه الصفة ؟ فليس يسبب أن الله (قد أراد) للانسان أن « يريد » هذا أو ذلك ، أنه قد أراد فى واقع الأمر ، لأنه لا يقصد مطلقا أثناء عمله إلى أن يتخذ الله سبحانه وتعالى أداة لانجاز ارادته المقدسة مادام لا يدرى عن هذه الارادة الالهية مقدما . ولكن - بغض النظر عن أى اعتبار آخر - يرتضى المرء فقط وبكل بساطة أن تكون عنده الارادة فى حساباته الخاص ، ويوقع به التزامه ، وهكذا يصبح الانسان مسئولا وهو يحقق ذاته بنفسه كما يصبح مدينا منذ جعل من نفسه كفيلا وهكذا نفهم أن القرآن قد ألزم أن يملن مسئوليتنا أمام الله ، فى نفس الآيات التى يبدو فيها أن يخلق الارادة الانسانية بالارادة الالهية بصورة كاملة كقوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تملكون » .

وهذا الشرط الرابع هو « الحرية » فى المسئولية الأخلاقية فى الإسلام يقتضى منا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار . ولذا سبق لنا أن عرضنا هذا الموضوع بالتفصيل عند حديثنا فى الفصل الثانى عن تطور الفكر السيمى والأخلاقى فى الإسلام من خلال الحركة الفكرية وروادها .

**ولا ننسى أن الشروط الضرورية والكافية للمسئولية أمام الله وإمام
الإنسانية هي : أن تكون على معرفة بالشرع أو القانون وأن يكون العمل
شخصيا إراديا تم ادائه بعمية أي دون إكراه . ولكن بالنسبة للمجتمع
الإسلامي فالتأني نجد أن الموقف القرآني يوضح هذا الجانب الاجتماعي
للمسئولية متى كانت موجّهة نحو الناس حتى تتحدد العلاقة بين الواقع
الخاضع للحكم والفرد المسئول من نفسه ونحو الغير .**

ومن ثم يتعين علينا أن نفرق في المجال القانوني بين المسئولية
الإصلاحية المعروفة بالمدنية . والمسئولية الجزائية أي العقابية والمسئولية
الجزائية هي التي تظل وثيقة الصلة بالمسئولية الأخلاقية بتحديدتها
وقصرها على الإنسان البالغ السوي عندما يعمل عن قصد ونية ، حيث
اشتراط النية للصديق على الفعل بأنه أخلاقي بمعنى أن المبادئ القانونية
والمبادئ الأخلاقية تسير جنبا إلى جنب ، بيد أنها تبدأ في الافتراق منذ
أن يصبح الأمر متعلّقا بعمل شعوري وإرادي ولكن يفتقر إلى النية ، أي
حين يدور القانون على جانب منه ، وتلور الإرادة على جانب آخر بحيث
أنه على الرغم من كونه من الناحية المادية يمكن اعتباره متفقا مع القانون
أو مخالفا له ، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك من حيث الروح التي تم بها ،
وتلك هي حالة القتل بالخطأ أو أي حث يتم بنية حسنة ولكنه يسبب
أضرارا للآخرين . فعلى حين يعلن القانون الأخلاقي ، كما يعلن قانون
العقوبات من جانب آخر أن أعمالنا لا تنسب إلينا إلا بقدر النية التي تؤدّيها
بها . فإن القانون المدني يحاول أن ينفذ نوعا من الحل الوسط ، فهو وإن
كان يبرئ الشخص فإنه يستخدم جزءا من ثروته لإصلاح الضرر الذي
تسبب فيه كعمى .

وهذا يجرنا إلى أن أنه عمل لا يمكن أن يدخل في باب الأخلاق ما لم
يكن شعوريا وإراديا وانعقدت عليه النية في آن واحد . عكس القانون
الاجتماعي الذي لا يتطلب مثل هذه الشروط للنهوض بالتكليف الاجتماعي
وأيضا يكفي أن يكون العمل مستوفيا بعض الشروط الموضوعية المتعلقة
بالإمكان والزمان ، والمربطة بالكم والكيف ، حتى لو تحققت الصور الواقعية
منه وحدها دون علم ، ودون إرادة ، وسواء كان نتيجة إكراه
أو صفة (٢٢١) .

وهذا هو الجانب الاجتماعي للمسئولية التي موضوعه فيما بعد
هذا الكلام عن الجزاء .

بسم الله الرحمن الرحيم

١٢٢٢ هـ في شهر ربيع الثاني سنة ١٤٠٢ هـ الموافق لـ ١٠ مارس ١٩٨١ م

ثالثا - الجزء :

والجزء هو المنصر الثالث من القانون الأخلاقي ، فكما رأينا ما أن يبدأ القانون بتوجيه دعوته الى ارادتنا الطيبة ، فانه يلزمنا بأن نستجيب لتلك الدعوة ، وبمجرد موافقتنا أو رفضنا فانما يعنى ذلك تحمل مسئوليتنا تجاهها ، وأخيرا نتيجة هذه الاستجابة ، يقوم القانون موقفنا حياله أى يجازيه •

فالجزء إذن هو رد فعل القانون على موقف الشخص الخاضع لهذا القانون ، وقد رأينا أن القانون الأخلاقي مطلب لا يقاوم لأنفسنا ، وفرض صائم لضميرنا الجماعى ، وهو فى الوقت نفسه أمر مقدس لضمير الفرد فى أكل صورة ، وأقدسها ، مما جعل للمسئولية أبعادها الثلاثة التى عرضناها آنفا ، وبالتالي كان للجزء ثلاثة مبادئ هى (٢٢٢) :

الجزء الأخلاقى ، الجزء القانونى ، الجزء الإلهى •

١ - الجزء الأخلاقى :

إن الإسلام لا ينظر الى الندم فقط على أنه جزء لما يقتضيه الفرد من آثام ولكن يشترط شرطا ايجابيا وحدد التوبة النصوح التى تستتبع بالضرورة عملية الندم •

فالندم لا ينشئ "جزء ثواب" ، وإنما يكمن اعتباره تمهيد لجزء اصلاحي إذا صدقت النية مع صاحبها وصارت الى التوبة فيكون الجزء اصلاحي ثوابيا ، لأن الندم أثر طبيعى للصراع ، ومن درجة شدة اللوم تعكس صدق إيماننا ونقبس درجته قياسا دقيقا ، فنحن نشعر بجسامة ذنبا وخطورته على نحو متفاوت تبعاً لدرجة شعورنا الحي بالتكليف كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : المؤمن يرى ذنبه فوقه كالجيل يخاف أن يقع عليه ، والمنافق يرى ذنبه كذباب مر على أنفه فأطاره (٢٢٣) ، فهنا يمكن أن نقول أن الندم وسيلة للإيمان « الأخلاقى » ولكنه ليس جزءا ، أما التوبة فهى على عكس ذلك تماما ، انها ليست أثرا طبيعيا ، بل هى جزء اخلاقى

(٢٢٢) د* محمد عبد الله دواز : دستور الأخلاق فى القرآن : ص ٢٤٥ • وما بعدها •

(٢٢٣) الترمذى : صفة التوبة باب ٤٩ •

بالمعنى الحقيقي يفترض الجهد ، انها واجب جديد يفرضه الشرع علينا على أثر تقصير في الواجب الأولى كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » (٢٣٤) « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » (٢٣٥) ، وهذه التوبة واجب ملح وعاجل ، لأن تأجيلها يعرض صاحب الفعل الخاطئ لخطر زوال فاعلتها نتيجة استمرار إرادته في موقفها الخاطئ الذي ينشئ في كل لحظة خطئا جديدا ، ولهذا نهى الله سبحانه وتعالى في قرآنه الكريم بقوله : « والذين إذا فعلوا فحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون » (٢٣٦) ، وهكذا تصبح التوبة النصوح هي الواجب الذي يتحصر في المنول عن الذنب وإتلافه ثانية ، أى إيقاف الشر الذى اقترب أو الذى يوشك أن يقترب ، ولهذا نرى أن الخطأ يمكن اصلاحه عن طريقين أحدهما تصويب الخطأ في العمل بإعادته على الوجه الأكمل وبطريقة مناسبة آجلا أم عاجلا كقوله تعالى : « واذكر ربك إذا نسيت » (٢٣٧) « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » (٢٣٨) .

والثاني إذا كان مستحيلا أن تبطل الخطأ في ذاته ، فمن الممكن على الأقل منح آثاره بأداء أفعال ذات طبيعة مناقضة كقوله تعالى :

« الحسنات يذهبن السيئات » (٢٣٩) ، « وآخرون اعترفوا بذنوبهم ، خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم ، خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » (٢٤٠) .

كما يقول الدكتور دراز « ان الجزاء الأخلاقى الثوابى يتمثل فى الحسنة والسيئة أى فى كسب القيمة أو خسارتها » (٢٤١) كقوله تعالى :

• سورة النور : الآية ٣١

• سورة التحريم : الآية ٨

• سورة آل عمران : الآية ١٣٥

• سورة البقرة : الآية ١٦٠

• سورة البقرة : الآية ١٨٥

• سورة هود : الآية ١١٤

• سورة التوبة : الآيتان ١٠٢ ، ١٠٣

(٢٤١) د- محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٣٦١

« كلاً ان كتاب المجار لفي سجين » (٢٤٢) ، « كلاً ان كتاب الأبرار لفي عليين » (٢٤٣) .

٢ - الجزء القانوني :

حين ننتقل من الناحية الأخلاقية الى الناحية القانونية ، يكون الجزاء الثوابي قد فقد نصف معناه ، فهو لا يحتفظ من طابعه المزدوج - الثوابي والعقابي - سوى الطابع العقابي ، وهنا نجد الجزاء يعنى العقوبة بمعناها الواسع .

ان النظام العقابي في التشريع الاسلامي يتميز بمزيجين مختلفتين هما :

الأول تتمثل في الجزاءات التي حددها الشرع بدقة وصراحة وهي التي تعرف « بالحدود » أما الثانية فتتمثل في الجزاءات التي تترك لتقدير القاضي والتي تعرف « بالتعزيرات » .

لذلك نجد الحدود تتكفل بمجازاة عدد قليل من الجرائم هي الحرابة والسرقة وشرب الخمر والزنا والقتل (٢٤٤) وما عداها فتخصص بها التعزيرات فهي عقوبات لم يحددها الشرع - كما قلنا - لأعمال ممنوعة بل تركت للإجتهد بحسب الجرم واختلاف أحواله وأحوال قاعله كما يقول القاضي أبو يعلى : « التعزير تأديب علي ذنوب لم تشرع فيها الحدود » (٢٤٥) .

من هذا يتبين لنا أن عقوبة الجرائم الأسنانية التي تقص في كل عصر ومجتمع والتي تتضمن انتهاكا للحقوق الإنسانية أو للقيم الأخلاقية ذات الحظور اجتماعيا قد حددها الاسلام في القرآن والسنة ومن هذه الجرائم ما يعتبر فيها الحق الشخصي أو حق العباد هو الأساس أو الصيغة الغالبة . ولذلك فإن العقوبة تبدل وتخفف اذا أسقط صاحب الحق حقه ، وتقلب الى تعزيز أي الى عقوبة أخف تقابل حق الله أي حق المجتمع أو الحق العام ، ويتولى حينئذ ولي الأمر - أي السلطة ذات الاختصاص -

(٢٤٢) سورة المطففين : الآية ٧ .

(٢٤٣) سورة المطففين : الآية ١٨ .

(٢٤٤) يمكن الرجوع الى كتب التشريع الاسلامي لمعرفة بشأن كل جريمة وطدار عقوبتها .

(٢٤٥) القاضي أبو يعلى الحنبلي محمد : الأحكام السلطانية ، ص ٣١٣ .

تحميد هذه العقوبة التعزيرية - مع ملاحظة أن الجرائم ما يعتبر حق الله أى الحق العام هو الأساس والصفة التالية ، فلا تسقط العقوبة ولا تبطل بسبب عفو صاحب الحق عن حقه وهذه الجرائم هي الزنا والقذف لأنها تستهدف الاعتداء على العرض والشرف ونظام الأسرة والزواج أما القتل والإيذاء الجسدى فهى جرائم تستهدف الاعتداء على النفس أو الحرية الشخصية ، بينما جرائم الشرف تستهدف الاعتداء على التملك والمال ، وأخيرا جريمة شرب الخمر التى تستهدف الاعتداء على العقل وسلبه مما يهدد لنشر الجرائم بصفة عامة -

هذا هو الجزء القانونى المتمثل فى المخلود ثم فى التعزيرات ، وقد شرحنا كل منهما شرحا كافيا .

٣ - الجزء الالهى :

أما الجزء الالهى فهو نوعان أحدهما معجل أى دنيوى والثانى مؤجل أى آخرى . فالجزء الالهى المعجل يتمثل فى مفاصلة المنحرف الذى يستطيع أن يهرب من العقوبة الاجتماعية التى تمثلت فى المخلود التى جاءت فى القرآن والسنة والتمسكت بها السلطة التشريعية فى ضوء العصر الذى تعيش فيه لصيانة المجتمع الاسلامى ، فينصب سنخ الله تعالى فى غضبه على هذا السلوك المنحرف فيترصد أصحابه حتى يروون المقاب العاجل فى هذه الدنيا كقوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترقيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا » (٢٤٦) « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ٠٠٠ ويرزقه من حيث لا يحتسب ٠٠ ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا » (٢٤٧) .

هذا من جانب الجزاءات الالهية فى الدنيا ولكنها تبدو ليست شاملة كقوله تعالى : « ويعفو عن كثير » (٢٤٨) ، وأما أنها ليست كاملة كقوله تعالى : « وإنما تؤفون أجوركم يوم القيامة » (٢٤٩) .

أما الجزء الالهى المؤجل أى الجزء فى الحياة الأخرى ، وذلك أن

(٢٤٦) سورة الاسراء : الآية ٦٦ .

(٢٤٧) سورة الطلاق : الآيات ٢ ، ٣ .

(٢٤٨) سورة الشورى : الآية ٣٠ .

(٢٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٨٥ .

المذنبين الذين يشعرون بأنهم معذراء في حياتهم الدنيوية لن يظلوا دون عقوبة أبدا فاما أن يكون الخلق عبثا ، واما أن تكون هناك بكل تأكيد عودة للمعادلة الالهية كقوله تعالى : « أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم اليها لا ترجعون » (٢٥٠) ، « أحسب الانسان ان يترك سدى » (٢٥١) .

ومن هنا نجد المعادلة الالهية تفرق بين المؤمنين والصالحين ولكل منهم جزاؤهم في الآخرة مما يجعل العمل الدنيوي مرتبط أيضا بالجزاء الأخرى كقوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » (٢٥٢) ، « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » (٢٥٣) . لهذا نجد الجزاء الأخرى يتلخص في نعيم وخلود دائم في الجنة للمؤمنين والمتقين بينما النار للمفسدين والفجاسار يصلون في النار الأبدية كقوله تعالى : « الذين تنوفاهم الملائكة طيبين ، يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » (٢٥٤) ، « ولو ترى اذا الظالمون في غمرات الموت ، والملائكة باسطو أيديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون » (٢٥٥) .

فصل في القول أن الجزاء يتخذ ثلاثة اشكال في الاسلام : جزاء مستند من التشريع الاسلامي أي من الحدود التي أقامها الله على الخارجين عن الشريعة ونظام المجتمع والدين وهذا الجزاء هو موضوع اختصاص الحاكم وجزاء الهى معجل للمنحرفين الذين يفلتون من توقيع الحدود عليهم بأن يعاقبهم في حياتهم بما صدر منهم من آثام ، وأما الجزاء الأخير فهو جزاء الهى مؤجل يتمثل في ثواب وعقاب الآخرة ، فتكون الجنة للمؤمنين بينما تكون النار لفجرهم من الكفار والمجرمين .

هكذا كانت الأخلاق الاسلامية وستظل بهذه الصورة حتى يرث الله الأرض ومن عليها لمثل تقوم على العقل والشرع معا .

• (٢٥٠) سورة المؤمنون : الآية ١١٥

• (٢٥١) سورة القيامة : الآية ٣٦

• (٢٥٢) سورة الباقية : الآية ٢٦

• (٢٥٣) سورة من : الآية ٢٨

• (٢٥٤) سورة النحل : الآية ٢٢

• (٢٥٥) سور الاسام الآية ٩٢

ثالثاً - تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الإسلام

وأينما أن نظام الحكم الإسلامي في العصر النبوي وما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم من تطبيقات وممارسات عملية أثناء حكمه لدولة المدينة تعتبر ارمصاصات لمن يأتون بعده لارساء الحكم الإسلامي طبقاً للقرآن والسنة وسيظل هذا النظام الإسلامي في الحكم نظاماً متفرداً ومتميزاً عن كل الأنظمة السياسية الوضعية التي تكشف في كل جوانبها عن مدى ظلم الإنسان لأخيه الإنسان - لهذا سنعرض لتطور التنظيمات السياسية في الإسلام ومدى ارتباطها بالأسس القرآنية والنبوية في ضوء اجتهادات أئمة الفكر السياسي ، حيث أن القرآن الكريم قد جاء في آياته التي تخص نظام الحكم بقواعد عامة قام الرسول صلى الله عليه وسلم بتطبيقها أو تنفيذها في تنظيمه السياسي الأول في المدينة (٢٥٦) ، بالإضافة إلى ما يستحدثه من قول وفعل وقرار أثناء حياته المعاشة ، فكانت إضافة نبوية كريمة تعتبر المصدر الثاني بعد المصدر الأول وهو القرآن الكريم ، مما جعل الفقهاء يتمسكون بالنصوص العامة الخاصة بنظام الحكم وهي مسائل توفيقية ، ويتبعون السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين لتكون معينهم في تقديم نظرياتهم السياسية في الحكم في الأطار العقائدي الملزم لهم جميعاً ، مع حريتهم في اجتهاد في الممارسة التطبيقية للتنظيم السياسي الذي يتناسب مع الفترة التي وجد فيها غير غافلين - كما قلنا - عن واقع التاريخ الإسلامي في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، وبذلك رأينا الثراء الفكري في نظام الحكم الإسلامي من الناحيتين السياسية والأخلاقية ومدى ارتباطه بأصوله القرآنية والنبوية ومدى انعكاس هذا الفكر السياسي والأخلاقي على تنظيماته السياسية - منذ دولة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يومنا هذا - كدراسة تطبيقية في الحكم الإسلامي .

بداية نرى الاتفاق مما على أن نظام الحكم الإسلامي أو النظام السياسي في الإسلام ، إنما يعني في المقام الأول مجموع المبادئ أو الأسس أو القواعد العامة التي جاء بها الإسلام في منبغيه المطهرين : القرآن الكريم والسنة الحميدة ، ومنها استنبط مفكرو الإسلام في عصر نظام الحكم والدولة ، وذلك في مقابل نظم الحكم الأخرى التي كانت عند الفرس والروم قبل مجيء الإسلام ، وكذلك النظم التي طبقت فيما بعد في الدول غير الإسلامية

(٢٥٦) انظر وساتنا في للاجتماع عن التنظيم السياسي للدولة العربية الأولى في الإسلام في المدينة عام ١٩٨٠ .

حتى وقتنا الحاضر - أى نعى المبادئ العامة لنظام الحكم الإسلامى فى مقابل مبادئ نظم الحكم الأخرى التى تخالفها .

وثانية تأتي إلى التنظيم السياسى الذى يناسب كل عصر وظروفه فيكون مقصدها هو شكل الحكم الإسلامى ، فى أى فترة زمنية معينة حسب ظروفها وأحوالها ، ونعنى بذلك التطبيق العملى والتفصيلى لهذه المبادئ العامة التى يحتوئها النظام السياسى الإسلامى ككل .

بهذا يتحدد لنا معانى النظام السياسى الإسلامى The Islamic Political System التى تتمثل فى مجموعة المبادئ العامة التى يتضمنها الحكم الإسلامى وأساسه كنظام بوجه عام . أما التنظيم السياسى The Political Organization فإنه يعنى شكل أو صورة الحكم الإسلامى The Form of Islamic Government فى هيكله التطبيقى والتفصيلى فى ضوء هذه المبادئ العامة للنظام السياسى الإسلامى ، وهو ما نطلق عليه - أى التنظيم السياسى - اسم الدولة The State ومن ثم فيكون الهدف من إقامة الدولة الإسلامية هو حماية مبادئ الإسلام وخاصة عقيدة التوحيد التى هى الوسيلة الوحيدة لتحرير الإنسانية وتنفيذ شرائع الإسلام لقيام المجتمع الإنسانى على أسس العدالة والتعاون والتكافل والمثل الأخلاقية العليا .

ضرورة قيام الدولة الإسلامية :

إن المتنبع للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية (٢٥٧) يتضح له ضرورة إقامة دولة وحكم فى الإسلام لتعمل على تنفيذ مجموع الأحكام الاجتماعية والاقتصادية والمالية والستورية والجناحية والحربية والدولية والتعاضدية (٢٥٨) ولا يمكن أن يعقل أن يقسم الإسلام - فى قرآنه الكريم وسنته الحميدة - هذه الأحكام لدولة غير مؤمنة به ، أو غير قائمة على أساس عقيدته ومبادئه ومن ثم فلا بد لهذه الأحكام من وجود تنظيم سياسى يعمل على تنفيذها لأن مثل هذه النظرة الشاملة المتكاملة فى جميع النواحي العقائدية والأخلاقية والتشريعية ، لا يمكن تحقيقها إلا فى حدود التنظيم السياسى - أى الدولة - الذى يعتبر جزءاً منها . ففسح لها مجال الحياة ، لتحقيق رسالتها وتمتع ما يحارضاها ويعوق تقدمها .

(٢٥٧) انظر فى هذا الفصل تلك النصوص والأحاديث تحت عنوان « مبادئ النظام السياسى فى الإسلام » ص ١٥٩ وما بعدها .

(٢٥٨) لمن يطلب المزيد : انظر رسالتنا فى المجتمع عن النظام الإسلامى المختلفة

تطور التنظيمات السياسية في الاسلام :

قبل أن نعرض لتطور التنظيمات السياسية في الاسلام ، ينبغي لنا أن نقدم بإيجاز الأسس العقائدية التي يقوم عليها النظام السياسي والتي ينبثق منها مبادئ الحكم والدولة ، باعتبار الأسس العقائدية بمثابة الأساس القومي الذي يضمن تنفيذ هذه المبادئ والعمل على ثباتها وبقاءها بعيدة عن الأهواء ومنعاً للتلاعب بها .

وبين هذه الأسس الاعتقادية تتمثل في :

١ - البشر متساوون في نظر الشريعة الإسلامية من جهة الحقوق والواجبات ، ولا امتياز لأحد من حيث الأصل ، وإنما التمايز يأتي نتيجة الفروق الفردية من قدرة وعمل وجهه وما يستتبعه لذلك توزيع الأعمال والاختصاصات ، بالإضافة إلى أن كل واحد مسئول عن عمله ، فلا حصانة له أمام الحق الذي عليه تنفيذه من هذه المسئولية ، أو تحميه من نتائجها . فلا طبقة ولا امتيازات في الاسلام .

٢ - الخضوع لله وحده دون غيره ، ومن ثم فالطاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الفرد والسلطة ، بين المواطنين والدولة علاقة تنظيم ، فهي طاعة في حدود الشريعة ، وبذلك تعتبر طاعة مقيدة بحدود نظام محدد لا يستطيع أي حاكم أن يعمل على تغييره ، لأنه نظام الهى صالِح للبشر يكون حكماً بين المتنازعين .

٣ - الحاكم ليس مشرعاً ، وإنما منفذ للشريعة الإسلامية المتمثلة في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بالإضافة إلى النصوص الاجتهادية فيما لا نص فيها ، وإذا تعذرت الآراء ، فالفصل منها لابد فيه من الشورى ، ومن ثم فالشريعة أحكام موضوعية يمكن لأي إنسان عالم الرجوع إليها - وإن كان مصدرها الأصل الهى - حيث لا يقتصر فهمها أو تفسيرها للحكام أو طبقة خاصة من علماء الدين .

٤ - البشر جميعهم مستخلفون من الله في الأرض ، وبخاصة المسلمون مستخلفون لتحقيق رسالة الاسلام - دين الختم - ومن ثم كانت دولة الاسلام لتحقيق هذه الخلافة استعداداً للإنسانية وإرضاء لله .

٥ - صلة البشر بعضهم بعضاً في العقيدة الإسلامية صلة أخوة في العقيدة والايمان فهم جميعهم عباد الله ، ومن ثم تكون صلتهم بالدولة هي صلة انتماء اختياري إلى عقيدة إيمانية وإلى شريعة منزلة ، وليست صلة

رحم أو عرق قبل أو عنصرية قومية ، لذلك كانت الدولة الإسلامية دولة عقيدة وشرعة وليست دولة وطن أو جنس ، فهي دولة تقوم على الاختيار الانساني للنظام الالهي في الحياة .

٦ - تحقيق مبدأ حفظ الحياة الانسانية نفسها سليمة ، انبثق منه حقوق الانسان في الاسلام من حماية النفوس والعقول والكرامة ومنع القتل والسكر والتعذيب والتمثيل وجبر الحريات والشفتم والسب لكافة البشر .

من منطلق الاسس الاعتقادية ، يتضح أن نشاط المسلم السياسي رسالة يقوم بها ، وإمانة استأمنه الله عليها ليؤديها حق أدائها سواء كان راعيا أم رعية ، وحاكما أم فردا من الشعب يقوم بتنفيذ هذه السياسة ومتطلباتها في شتى النواحي الحياتية والسلمية والحربية .

ومن ثم فإن الاسلام لم يضع شكلا من أشكال الحكم بصورة محددة التفاصيل تبتدل حسب ظروف الزمن ، ولا ترك الأمر مهلا ، لتتنازعه المصالح والأهواء أو التقاليد المحلية الموروثة ، وإنما قدم للناس مبادئ عامة في المجال السياسي ، ثبت صلاحها من خلال تطور الدولة في تاريخ البشر ، فتحوط. هذه المبادئ العامة الى أهداف مثالية يسعى البشر الى تحقيقها ، بينما ترك - أي الاسلام - التفاصيل الجزئية والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتلها هذه المبادئ والقواعد لاجتهاد البشر حسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم حيث أن هذه المبادئ العامة من اختيار الحاكم والبيعة والتقيد بالتشريع الالهي والقسورى وغيرها قد اثبتت جميعها من الاسس الاعتقادية .

والآن يأتي حديثنا الى تطور التنظيمات السياسية في الاسلام التي نمنى بها تطور الدول الإسلامية عبر التاريخ الطويل ، فنعرض الى مفهوم السلطة وتطوره وتميزه في كل فترة من فترات الحكم ، والسلطة هي التي تدبر أمور الدولة ، وتتولى تنظيمها وسياسة شئونها ، وتتكون من حاكم يماونه جهاز كبير يمثل في سلطات ثلاث :

- تشريعية

- قضائية

- تنفيذية

طريقة تعيين رئيس الدولة :

لقد اختلفت طريقة اختيار الامام أو الخليفة أو رئيس الدولة من عصر إلى عصر وهذا ما سنتبينه عند عرضنا التالي :

٦ - عصر الخلفاء الراشدين (٢٥٩) :

(أ) تم اختيار أبي بكر رضى الله عنه فى اجتماع السقيفة الذى يعبر بمثابة جمعية عمومية انعقدت لانتخابه خليفة للمسلمين حيث بايعه المسلمون بيعة عامة ، فهى خلافة تمت باختيار المسلمين ورضاهم ، واجتمعت عليها كلمة الأمة الاسلامية .

(ب) أما انتخاب عمر خليفة للمسلمين ، فلم يتم له العقد الا بعد أن شاور أبو بكر الصحابة فى اختياره له ، خفية الوقوع فى خلاف مثلما حدث يوم السقيفة . وهكذا تم عقد الخلافة لعمر رضى الله عنه بالشورى والاتفاق ثم البيعة له خليفة للمسلمين .

(ج) أما خلافة عثمان فقد تمت على مرحلتين الأولى عندما عهد عمر الى ستة من كبار الصحابة (٢٦٠) ليقرروا اختيار واحد منهم ليتولى الخلافة ، ثم تأتى المرحلة الثانية ليتم فيها استفتاء الناس على المختار منهم ، وقد أخذ عبد الرحمن بن عوف نيابة عنهم يستشير الناس فيما يرغبون فى توليته خليفة بعد من هؤلاء الستة فوجد الأغلبية بعد ثلاثة أيام فى صالح عثمان بن عفان فدعا الى اجتماع عام فى مسجد المدينة الذى انتهى بمبايعة عثمان رضى الله عنه للخلافة بالإجماع .

(د) بعد مقتل عثمان ، ظهرت البيعة لعل رضى الله عنه فى ظروف الفتنة ، فقد رأى أهل السنة أن خلافته انعقدت له وهى صحيحة لأنها تمت من أهل المدينة الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم مسائر الأمصار ، بالإضافة الى أن علياً أفضل الصحابة وقتئذ وأكملهم شروطاً ، وبذلك يصبح الخليفة الرابع رغم ظهور مبايعة أخرى لمعاوية ستعرض لها فيما بعد أن شاء الله .

(٢٥٩) عصر الخلفاء الراشدين : ١١ هـ / ٤١ م - ٦٣٢ م / ٦٦١ م +

(٢٦٠) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ : انظر قصة الشورى ، ج ٣ ، ص ٢٧ . وما يلىها .

يستخلص من طريقة اختيار الخلفاء الأربعة التي سبق الإشارة إليها أنها البادية الآتية :

١ - لا يوجد نص صريح في الكتاب والسنة على طريقة التعيين ، إنما يرجع إلى التطبيق العملي الذي تم في عهد الصحابة في اختيار الخلفاء ، يقرر اجتماعا من الصحابة لتطبيق هذا الاختيار الزمني بالإضافة إلى ما ورد في الكتاب والسنة من النصوص العامة وهو ما فعله فقهاء وعلماء المسلمين .

٢ - اختيار أصحاب الرأي في المجتمع - وهو ما عرف باسم أهل الحل والعقد - لمن يروونه أهلا لمنصب الخلافة ومبايعتهم له وترشيحهم من قبل الخليفة القائم بالحكم لولاية العهد ولكنها لا تنمق بهذا العهد ، بل بهود جمهور المسلمين بعد موت الخليفة الذي عهد لمن بعده .

٣ - ضرورة بيعة جمهور المسلمين للخليفة المرشح ورضاهم به وقبولهم بخلافته واجماع الأمة عليه .

٣ - عصر بني أمية :

تولى معاوية بن أبي سفيان الخلافة نتيجة لمسألة التحكيم التي أثبتت خلافته دون علي بن أبي طالب (٢٦١) : وحقيقية الأمر أن الإجماع لماعوية لم يتم عن اقتناع ولكن تسليما بالأمر الواقع ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختيار ، مما أدى إلى ظهور مذاهب الفرق الإسلامية حول خلافة علي وخلافة الخلفاء الراشدين عامة وقد سمة ، تنافسا ، الفصل الثاني من هذا البحث .

ويمكن القول أن خلافة معاوية قد دخلها عنصر القوة والاضطرار بدل الاختيار التام أو الشورى ، لأن مبايعة معاوية لم تتم بإجماع وإنما تمت من أهل الشام في ولايته ، ثم بايعه سائر الناس بعد عام الجماعة اعترافا بالواقع حرصا على سلامة الأمة وحفظ وحدتها .

= هؤلاء الصحابة هم : عبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ، والزيبر بن العوام ، وطلحة بن عبد الله .
(٢٦١) - تراجم تفاصيل هذه المسألة في كتب التاريخ الإسلامي وحتى كثيرة لمن أراد الاستزادة .

واستقر الأمر للمأوية وانتهى به الأمر الى تنصيب ابنه يزيد خلفا له في حياته ، وبذلك أدخل مبدأ الوراثة في الخلافة وجعلها حكما ملكيا فأبديها بذلك تماما عن الخلافة الثمالية .

ويمكن القول بعد ذلك أن خلافة الخلفاء الراشدين كانت كلها: شورية انتخابية بالمباينة ، فهي خلافة صحيحة شرعية وكاملة ينطبق فيها الواقع على المثال ، عكس الحكم الأموي (٢٦٢) الذي باعد بين المثال والواقع ، بأن انحرف نحو الملك من حيث الأساس الذي يقوم عليه عندما أدخل مبدأ الوراثة في الخلافة .

٣ - العصر العباسي (٣٦٢) :

صار الحكم فيه أيضا ملكيا وراثيا حتى سقطت بغداد على يد التتار عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م .

٤ - العصر العثماني :

ظهرت بعد سقوط بغداد بل في ظلها العديد من الدول الاسلامية المستقلة ، وعندما ظهرت الدولة العثمانية ظهرت الخلافة الاسلامية بصورة أخرى حيث انها قامت على القوة والقلبة وليست على المباينة الحرة ، ولم تكن مستوفية للشروط الاسلامية في الحكم ، بل سارت على نظام الوراثة ، ولكنها حقا كان لها الدور الكبير في الحفاظ على وحدة المسلمين وصارت تمثل قوة الاسلام في الدفاع عن الأوطان الاسلامية وكان المجتمع الاسلامي قد صار على اعتماد بأن يعتمد بالولاء لاكبر دولة اسلامية والاعتراف برئيسها خليفة للمسلمين وعلى المسلمين واجب طاعته ومعاونته بعد أن صارت المباينة العامة غير ممكنة التحقيق . ولا اعترى الدولة العثمانية الوهن والضعف وسببت بالرجل المريض وانتهت بانتها الحرب العالمية الأولى في ١٩١٨ م فانتهت معها أيضا الخلافة المرتبطة بوجودها .

٥ - العصر الحديث والفترة المتأخرة :

نتيجة الاحتلال الفرنسي والانجليزى لعظم دول العالم الاسلامي ظهرت حركات اليقظة الاسلامية في جميع الاقطار الاسلامية تطالب

(١٦٢) العصر الأموي : ٤١ هـ / ١٢٢ هـ - ٦٦١ م / ٧٥١ م .

(٢٦٢) العصر العباسي الأول : ١٢٢ هـ / ٢٣٤ هـ - ٧٥١ م / ١٤٥ م ، الثاني ٣٢٤ هـ /

٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م / ١٢٥٨ م .

بإستقلالها والعودة الى احياء هذه الخلافة الإسلامية عرضنا لها من خلال بحثنا هذا والرجوع الى نظام الحكم الإسلامي القديم .

اختيار أهل الحل والعقد :

أطلق الفقهاء ومفكرو الإسلام على أصحاب الرأي والمشورة اسم « أهل الحل والعقد » (٢٦٤) ، أو اسم « أهل الاجتهاد » (٢٦٥) ، أو « أهل الاختيار » (٢٦٦) ، ويمكن تحديد الشروط التي تؤهل أهل الحل والعقد أحدهما شرط أخلاقي وهو العدالة التي تتمثل في الاستقامة والأمانة والصدق وثانيهما العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الإمامة وثالثهما أن يكون من أهل الرأي والتدبير لاختيار الأصلح للإمامة .

أما طريقة اختيار وتحديد أهل الحل والعقد فهو أمر متروك لكل عصر وكل بلد وهذا ما أوضحناه من خلال عرضنا للفكر السياسي الإسلامي عند مفكرى الإسلام فى الفصل الثانى تفصيلا . وبعد اختيارهم للإمام أو رئيس الدولة تأتى مرحلة المبايعة أو العقد حتى تمنع له الإمامة برضا الأمة جميعها .

من هذا المنطلق يمكن أن نضع صيغة إسلامية لاختيار رئيس الدولة فى ظروف حياتنا المعاصرة منعرض لها فى تمقيتنا على هذا المقيصل إن شاء الله .

سلطات الدولة فى الإسلام :

ليس فى الإسلام ما يوجب الأخذ بنظام معين لجهاز الدولة ، وذلك من خلال عرضنا لأفكار وآراء فقهاء المسلمين وعلمائهم ، التي لم تكن فى حقيقة أمرها الا صورة لما كانت عليه الدولة الإسلامية فى تلك المصور حسب اجتهادهم وما استفادوه من تجارب الآخرين فى الأمم الأخرى بعد تطبيق المبادئ الإسلامية على هذا التنظيم المتمثل فى جهاز الدولة وبالمثل أيضا بالنسبة للسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية بحيث تحقق هذه السلطات أهداف الدولة الإسلامية وغايتها من احقاق واقامة

(٢٦٤) القاضى أبو يعلى الحنبلى : الأحكام السلطانية ، ص ٧ - ٨ .

(٢٦٥) م : ص ٣ .

(٢٦٦) م : ص ١١ .

القتل وتفتح الاستبداد والطغيان من أى جهة حتى تعم السعادة الدولة الإسلامية كل ذلك فى إطار المبادئ العامة للنظام السياسى الإسلامى (٢٦٧) .

١ - السلطة التشريعية :

إن اختصاص السلطة التشريعية فى الإسلام يتمثل فى نوعين من الأعمال أحدهما تشريعى صرفه ، وثانيهما يعود الى تقييد الحاكم فى الأمور التنفيذية لثلا يستبد برأيه ، والأمران مختلفان .

أما الأول وهو التشريع فمصدره هو الشريعة الإسلامية وليس الشعب وبالتالي فالمجالس الانتخابية كمجالس الشعب أو النواب ، فانها غير مؤهلة لذلك حيث أن هذه المجالس المنتخبة ، غالبا ما يكون أعضاؤها غير مستوفين لشروط القدرة العلمية فى الشريعة وبالتالي لا يجوز الرجوع لهذه المجالس المنتخبة لتكون مرجعا للتشريع الإسلامى .

ومن ثم نرى أن سر تأخر الدول الإسلامية وهو مسيرها على النظام الثيابى الغربى الذى يكون فيه الشعب مصدرا لتشريعه ، ولهذا ينبغي أن تؤلف هيئة تشريعية خاصة من العلماء فى الفقه الإسلامى ومن أهل الخبرة المتصفين بالقوى والصلاح والتنزه عن الأغراض الخاصة مع مراعاة وضع نظام سليم يكفل اختيار هذه الهيئة لتحقيق الغرض منها . ونرى تشكيل هذه الهيئة من أعضاء هيئة كبار العلماء من الأزهر الشريف بعد تحريره من السلطة الحكومية وقصر عضويته فى هذه بطريق الانتخاب وليس التعيين ، ثم من كبار رجال القضاء المستورى الممثلين فى المحكمة العليا الدستورية من المسلمين فقط بالإضافة الى الأعلام المبرزين فى هذا الميدان . ولتكون هذه الهيئة التشريعية مؤلفة من مائة عضو فقط ويمكنها ضم الشخصيات الإسلامية الكبيرة فى العالم الإسلامى ليصبح التشريع الإسلامى أمرا واقعا فى جميع الدول الإسلامية وبالتالي يمكن لهذه الدول الإسلامية الاستعانة بشخصيات مماثلة من الدول الإسلامية الأخرى وبذلك يمكن أن تحقق النواة الأولى للجامعة الإسلامية التى تجدد الخلافة الإسلامية لتعيد مجد الحضارة الإسلامية سواء فى العلوم أو الفنون أو الثقافة - فى صورة جديدة تجمع الأمة الإسلامية بدولها المستقلة تحت رايتها .

(٢٦٧) انظر ص ص ١٧٦ وما بعدها - من هذا البحث .

أما الهيئة الأخرى فتكون بالانتخاب بطريقة تنسم بالموضوعية وتكون مأمونة الجانب لأن طريقة الانتخاب بها عيوب كثيرة أبرزها ما يصدر في النتيجة عن المجلس المنتخب الذي لا يمثل قرارات أغلبية الشعب . ونرى أن تكون هذه الطريقة على مرحلتين :

الرحلة الأولى : يتقدم عن كل دائرة خمسون عضواً تنتخبهم الجمعية العمومية للدائرة .

أما الثانية : ينتخب عضوان من الخمسين عضواً دون تحديد أي صفة لهما لأن الإسلام لا يعرف التمايز ولا الطبقية .

أما شروط العضو المنتخب فيجب أن يكون حاصلاً على الشهادة الإعدادية أو ما يعادلها على الأقل وكذلك الناخب أيضاً يكون حاصلاً على نفس المؤهل حتى تم القائمة ولا تستغل الأعداد الفقرة من الأميين ، وتكون في نفس الوقت حافظاً لأفراد الشعب لأن يتعلم ويحس أميته حتى يكون جديراً بحق المواطنة الإسلامية بالإضافة إلى الشروط الأخرى من حسن السير والسلوك وغيرها .

ويكون هذا المجلس بمثابة مجلس الشورى الذي يناسب كل عصر بحيث يحد من استبداد رئيس الدولة ويحد كذلك من طغيان أي جهة يدافع الوفاة وعدم الشعور بالمسؤولية المباشرة في التنفيذ وذلك بتحديد كل من اختصاصات رئيس الدولة ومجلس الشورى فيتحقق التوازن بينهما ويعرف كل منهما حدوده التنفيذية غير مستبد برأيه .

وهذا لا يمنع من وجود دستور إسلامي يلخص مبادئ الإسلام في شتى مجالات السياسة والتعليم والاقتصاد والأخلاق ليكون وسيلة لالتزام الحاكم والمحكومين في الدولة الإسلامية .

٢ - السلطة القضائية :

عبر التاريخ الإسلامي منذ وجدت الدولة الإسلامية في المدينة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتحرس الدولة الإسلامية على قوة القضاء وعدالة القضاء وعلى إبعاد المؤثرات وخاصة من أصحاب النفوذ والسلطة ومن القائمين بالحكم أنفسهم من الرؤساء والوزراء وغيرهم . ولذلك وضعت قاعدة حصانة القضاء أي عدم جواز عزلهم وتقلعهم وتادييهم، إلا عن طريق مجلس يؤلف من كبار القضاة أنفسهم حتى لا يتعرضوا لنقمة الحاكم أو وزير في حالة حكمهم حكماً يخالف هواها أو مصلحتها . ولذا فبدأ حصانة القضاء واستقلال السلطة القضائية مبدأ معروفاً في الإسلام وعند علماء الإسلام وهذا ما يؤكده أبو يعلى قاتلاً : وقد قيل

فليس للمولى عزله ما كان مقبياً على الشرائط لاله بالولاية يصير ناظراً للمسلمين على سبيل المصلحية لا عن الامام (٢٦٨) ، ولو مات الامام لم ينزل قضائه وقيل لا ينزلون لانه ناظر للمسلمين لا لمن ولاء ، ولهذا لو اراد عزله لم يملك ذلك (٢٦٩) .

٣ - السلطة التنفيذية :

سبق أن قلنا ليس في الاسلام أى تنظيم معين أو جهاز محدد باستثناء رئيس الدولة الذى سبق البحث في سلطته وحدودها ووظائفها . ومن خلال عرضنا لما كتبه الفقهاء من مفكرى الاسلام أمثال الماوردى وأبو يعلى الحنبلى وابن تيمية في موضوع الوزارة والوزراء والامارة والأمراء وسائر الولايات والوظائف فهي أمور زمنية واجتهادية وليست ملزمة لنا وللأجيال المقبلة ، وإنما يسترشد بها وينظر الى تجاربنا المعاصرة ومشكلاتنا الحديثة وواقع حياتنا في المجتمعات الاسلامية ، ويتخذ من ذلك ما يحقق الأهداف التي قصد اليها الاسلام .

وفي ضوء ما تقدم يكون رئيس الدولة ورئيس الوزراء وجميع موظفي الدولة يمثلون السلطة التنفيذية مع المنظمة أن رئيس الدولة هو أداة الربط بين السلطتين « الشورى والتنفيذية » ، حيث سبق أن قلنا أن الاسلام يتمثل في نوعين أحدهما تشريعي يحد الآخر يقيد الحاكم في الأمور التنفيذية حتى لا يستند ويمثله مجلس الشورى .

طبيعة الحكم وصفته الشرعية :

نجد موقف فقهاء المسلمين قد اخصه ابن تيمية في كتابه « السياسة الشرعية » حيث اعتبر الولاية أى « الحكم » أمانة وإجارة ووكالة فالولاية « وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة (٢٧٠) ، ويعنى الولاية في هذا الحديث الولاية التي تكون على اليقين والمقاصد وما شابه ذلك فالوالى مقيد بالمصلحة وليس

(٢٦٨) أبو يعلى الحنبلى : الأحكام السلطانية ، ص ٤٩ .

(٢٦٩) م : ص : ص ٥٧ .

(٢٧٠) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٣ - ١٢ .

مطلق التصرف .. وقد استشهد ابن تيمية على ذلك أيضا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٢٧١) .

ومن ثم اشترط ابن تيمية قاعدة عامة تتمثل في شرطين أساسيين هما القدرة والأمانة تصديقا لقوله تعالى : « ان خير من استأجرت القوى الأمين » (٢٧٢) .

وبناء على ما تقدم فإن شرعية الحكم تنشأ عن سببين مجتمعين هما :

١ - إيجاب الشريعة الإسلامية لأصل الحكم وقيامه بصرف النظر لمن يتولاه .

٢ - انعقاد البيعة من قبل أهل الحل والمقد ثم جهود الأمة لمن ولوه الحكم عليهم باختيارهم ورضاهم .

أما مشروعية تصرفات الحاكم فترجع الى امرين هما :

١ - شرعية ما يحكم به من أحكام مستمدة من مصدرها وأصلها المتمثل في القرآن والسنة .

٢ - شرعية ما يأمر به مما يدخل في سلطته وصلاحيته في حدود الشريعة مما لم يرد نص في إيجابه ولا منعه من التصرفات والسياسات والأحداث وسند هذه الشرعية أمر الله ورسوله بطاعة أولى الأمر فيما ليس فيه مصلية لله ، ورضاء الأمة بتوليته ومبايعته في البداية .

أما بالنسبة للوظائف الأخرى فإن مشروعيته تتمثل في :

١ - الأمانة والقوة في المتولى عملا من أعمال الدولة سواء كان وزارة أم إمارة أم غيرها ..

٢ - الحزم وعدم الضعف .

٣ - عدم تعيين أقارب الحاكم والعمل على تولية الأصلاح .

(٢٧١) . رواه البخاري ومسلم .

(٢٧٢) سورة القصص : الآية ٢٦ .

٤ - وجوب الاعداد والتأهيل ليتوفر لأعمال الدولة من يتولاهما من القادرين على القيام بها. كما يقول ابن تيمية (٢٧٣) *

وليس الأمر يقتصر على ذلك فهناك أمور تفصيلية تتعلق بمختلف الولايات أو الوظائف استنبطها الفقهاء كما أشرنا من خلال بحثنا مرهونة بغيرتها الزمنية وتطبيقها العملي *

ولكن توجد نقطة في نظام الحكم الاسلامي هل تعرف الحياة السياسية النظام الحزبي ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يقتضى منا أن نقدم بعض التعريفات (٢٧٤) التي قدمها بعض المفكرين السياسيين عن الحزب *

يقرر الفقيه الفرنسي « جينوينوا » أن الحزب السياسي هو حشد منظم من الأعضاء يهدف لتحقيق آرائهم ومصالحهم *

« أما » بنيامين كونستانت « فيرى أن الحزب السياسي عبارة عن تجمع من الأفراد له مذهب سياسي معين يعتنقه أعضاؤه ولا يخرجون عليه » *

بينما « هوريس ديغريه » يعرف الحزب بأنه جماعة ذات تنظيم خاص وأن الأحزاب السياسية الحديثة تتميز حسب تكوينها *

أما الكاتب الأمريكي صمويل ج. ديسفيلد ، فيرى الحزب عنده مجموعات اجتماعية يجمعها نظام له نشاط محدد واهداف ونموذجي في المجتمع وتتكون كل مجموعة من أفراد لهم أدوار معينة وتسلك كأعضاء ممثلين للمجموعة الاجتماعية في إطار المذهب السياسي الذي يجمع هذه المجموعات الاجتماعية المختلفة في إطار واحد *

أما تعريف الدكتور ابراهيم درويش عن الحزب بأنه مجموعة من الأفراد مكون لبناء سياسي لتحقيق اهداف معينة عن طريق السلطة السياسية وذلك وفق العقيدة التي تحكم سلوكه وبما يتضمنه من سلطة صنع القرارات *

(٢٧٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص ٩ - ١٠ *

(٢٧٤) د. السيد خليل ميكل : الأحزاب السياسية فكرة ومفهوم ، ص ١٦ - ٢٠
في معظم ترجمة التعريفات لم تنقيد بترجمة المؤلف ولكننا نعرض فيها بحث لا تخرج عن روح النص الفرنسي أو الانجليزي *

يبتما نجد الدكتور ابراهيم الفار يقسور بأن الحزب هو عبارة عن جماعة منظمة يشتركون في مجموعة من المبادئ والمصالح وتسمى هذه الجماعة للوصول للسلطة بهدف المشاركة في الحكم وتحقيق هذه المصالح والمبادئ المختلفة .

أما الدكتور السيد خليل هيكل فيعرف الحزب بأنه مجموعة من الأفراد يتحدون في تنظيم بفرض تحقيق أهداف معينة عن طريق استعمال حقوقهم السياسية .

من هذه التعريفات السابقة نجدتها تدور في فلك واحد هو أن الحزب عبارة عن جماعة من الأفراد اجتمعت بهدف تحقيق مصالحهم وفق مذهبهم السياسي الذي يلتفون عليه مع ملاحظة إضافة عنصر أو آخر أو إبعاده عن هذا التعريف مما يجعلنا نقرر أن هذه التعريفات ليست بالتعريف الجامع المانع الذي ينطبق عليها حيث نرى اتسام هذه التعريفات بالصيغة القومية لكل بلد أو وطن يطبق النظام الحزبي فيه وفقها لادبيولوجيته الوضعية التي تحقق هدف أعضاء كل حزب مما يجعلنا نقرر أن هذه صورة النظام الحزبي صورة علمانية Secular .

ولكننا نرى أن النظام السياسي في أي مجتمع يعتبر الأداة لتحقيق مطالب الجماهير بترجمتها الى قرارات تنفيذية لتصبح أمرا مامشا يلمسه أفراد الشعب وذلك عن طريق الحكومة التي تمثل النظام السياسي في البلد المنتمية له . ولهذا يصبح من الضرورة بمكان وجود الأحزاب لكي تعبر عن آراء هذه الجماهير المريضة من أجل مساعدة الحكومة في القيام بأعبائها حتى تضمن سلامة القرار في العمل والتطبيق .

والأحزاب تتمثل في ثلاثة أنواع هي (٢٧٥) :

١ - أحزاب عقائدية :

يقوم على اختلاف العقائد وتباينها ، فمنها العقيدة المنصرية التي تقوم على تكتل عنصرى معين كالفاشية والنازية التي تقوم على توحيد العنصر الآرى وتفوقه ، وكالقومية العربية التي تنادى بتكتل العرب وحدهم .

(٢٧٥) دكتور اسد شوقي الفنجري : الحزب السياسية في الإسلام ، ص ٢٤ وما بعدها .

ومنها العقائد اللادينية والمادية كالماركسية والشيوعية .

ومنها أيضا العقائد الدينية كالاسلام .

والعقيدة العنصرية تتعارض مع الاسلام وروحه الذي جاء للناس كافة لا فرق بين عربي أو أعجمي بل الكل في الاسلام سواء ، والقومية العربية دعوة عنصرية لا يسمح بها الاسلام بالإضافة الى أنها تزيد الفركة في العالم العربي ولا توحيده ، لأنها ستظهر مختلف الطوائف والعصبيات الأخرى كالقومية الكردية في العراق ، والبربر في الجزائر والافريقية في افريقيا مما لم يكن ظاهرا في ظل الدعوة الاسلامية .

أما الشيوعية والماركسية فهي ضد الأديان وليس من العدل أو المنطق أن يسمح في ظل الاسلام بدعوة أخرى تعمل ضده وتنادي بغير تعاليمه وتطالب بإزالة الدين الاسلامي .

٢ - أحزاب تقوم على مصالح الطبقات :

كان يكون هناك حزب للعمال وآخر للفلاحين وثالث للرأسمالية وهكذا ورغم أن هذا النوع لا يتعارض مع الاسلام كميذا ، لأن الاسلام لا يمنع كل طبقة أن تطالب بصيانة حقوقها ، ولكنه لا يصلح في التطبيق الاسلامي ، لأن الاسلام يضم في رحابه جميع طبقات الأمة ويمثل جميع الفئات ويصون حقوق الفرد والجماعة بالإضافة الى أن هذا النوع من الأحزاب قد يؤدي الغرض منه وجود النقابات المهنية وهي أمر يشجعه الاسلام .

٣ - أحزاب تقوم على مبدأ واحد ولكنها تختلف من حيث أسلوب التطبيق ووجهه .

فمنها المتشدد ومنها المتساهل ومنها الوسط ، والهدف الحقيقي لهذا النوع أن يكون احداها الذي خارج الحكم رقبيا على الآخر الذي يتولى الحكم . . . يمينه إذا أصاب ويكشف أخطائه اذا انحرف ويتوازن معه في الشدة أو التساهل في حل الأمور .

هذا النوع لا يتعارض مع تعاليم الاسلام ولا مع التطبيق الاسلامي بل انه أهم من ذلك يعتبر ضرورة لا بد منها ولا غنى عنها لتطبيق الاسلام وصيانة حكمه من الانحراف أو الشطط أو الاستبداد .

• ونحن نتم ترفض دعوة خصوم الاسلام وأعداء النظام الجزبى فى الاسلام الداعية الى الغاء جميع الأحزاب الأخرى والاكتفاء بحزب اسلامى وحيد متمثلين بأن الدولة الاسلامية ما دامت قد سمحت بحرية الراى السياسى وطالما سمحت بالمعارضة داخل النظام فلا مبرر لوجود الأحزاب • فهذه دعوة خبيثة تؤدى لقيام الحزب الاسلامى الوحيد ليتحول الأمر فى النهاية الى ديكتاتورية يفيضها الاسلام ولا ننس ما حدث فى عهد الخلافة المتأخرة كالخلافة العباسية والتركية التى كان الخلفاء فيها يطمعون خصومهم باسم الدين وينصبون المشائق لمارضهم ، ويضعونهم فى السجون بفتوى يستطرونها ولا أحد يعارضهم ، كما لا ننس مضار نظام الحزب الواحد فى الدول الشيوعية والتى سنعرض لها فى حينه •

نأتى بعد ذلك الى سؤالنا

هل النظام السياسى فى الاسلام يحتاج الى أحزاب ؟

فالإجابة واضحة متمثلة فى أن الاسلام لايرفض الأحزاب ، حيث قرر مبادئ عامة للحكم فى الاسلام ، وترك للمسلمين حق الاجتهاد فى الأشكال التى ترتبط بهذه المبادئ السياسية العامة فى الاسلام ، ومن هنا لابد أن يكون الحزب الاسلامى شرط قيامه هو الحكم بما أنزل الله بما جاء فى القرآن وما قرره الرسول فى سنته القولية والعملية والتقريرية •

ومن هذا المنطلق يجب أن نضع شروطا للحزب الاسلامى وهى :

- ١ - أن يكون منطلقه اسلاميا يدعو الى الوحدة الاسلامية •
 - ٢ - شجبه للقوميات والشعبوية بين الدول الاسلامية •
 - ٣ - رفضه للالحاد بصوره المختلفة •
 - ٤ - العمل على التقارب فى المذاهب الدينية فى اطار الكتاب والسنة •
 - ٥ - ربط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بالمنهج الاسلامى الذى جاء متكاملا فى شتى المناحي فالاسلام دين ودنيا أى دين ودولة ولا يمكن فصلهما عن بعضى كما نرى فى الأحزاب العلمانية •
- من هنا يمكن وجود الأحزاب الاسلامية فى الاقطار الاسلامية وكلها تعمل فى تقارب حتى يأتى اليوم الذى يعود فيه وحدة الأمة كما كانت عليه من قبل من عزة لأنها سارت على طريق القرآن والسنة •

ولكن ربما نجد أحد القائلين يقول مستكون الأحزاب الإسلامية نسخة كرنونية مكررة ولكن نقول له كلا بل الاجتهاد في التطبيقات ويتنوع الومائل في الاطار الاسلامي يحصل من الأحزاب الاسلامية خلايا للاجتهاد والتفوق في كل الميادين وظهور الشخصيات الاسلامية البارزة في المسرح السياسي في العالم الاسلامي .

بالاضافة الى وجود مثل هذا الحزب المنظم يكون أقوى على المعارضة من الجهد الفردي ، كما أنه أقدر على إيقاف الظلم ومنعه ، كذلك أكثر ميبة لدى الحاكم من الأفراد ، وفي مقدورته مسح الثقة من الحكومة اذا تبادت أو تقاعست أو تجاهلت النصيح والتحذير .

لذا نرى قيام أكثر من حزب في اطار الشرعية الاسلامية باعتماد الاسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام بدلا من قيام حزب واحد حتى لا يمنع عن جادة الصواب وأيضا لا تنفق مع الرأي الذي ينادى بههم وجود أحزاب في الاسلام وهذا يخالف الواقع والحقيقة لأن إحدى المبادئ العامة في الحكم الاسلامي قاعدة الشورى تركت تفاصيلها لاجتهاد مفكرى لاسلام حسب العصر الذين يعيشون فيه ، فلا خير من وجود الأحزاب التي سماها عبد الرحمن الكواكبي - في كتابه أم القرى باسم الجمعيات السياسية « ان التخلص من الاستبداد السياسي لا يأتي الا عن طريق نقطة لعقلية الأمة عن طريق الدين .. ولكن تلك النقطة لا تأتي الا بعد مضي مدة من الزمن قد تكون أطول من عمر الانسان الواحد .. لذلك يجب ربط جهاد الآباء بالأبناء في الجهاد السياسي عن طريق الجمعيات السياسية » .

« ان هذه الجمعيات المنتظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها طويلا حتى يتحقق ، وهذا هو سر ما ورد في الآخر من أن « يد الله مع الجماعة » ، وهو سر كون الجمعيات تقوم بالمقاومة وتأتي بالمخائب » (٢٧٦) .

ومن ثم فوجود الأحزاب في الاسلام هو صيانة الحاكم المسلم والحكومة من الانحراف حتى ترتفع راية الاسلام خفاقة من جديد .

وربما : مناقشة القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الإسلامي

بداية يمكننا القول بأن الاسلام قدم لنا مفهوما جديدا عن الضمب الذي تحكمه الدولة الاسلامية القائمة على مبادئ القرآن الكريم والسنة الحميدة في صورة مثلى في العالم . فضمب الدولة الاسلامية هو الذي

يدخل تحت لواء الاسلام دون النظر الى اصولهم العرقية وانتماءاتهم القومية فالرابطة بين المسلمين جميعا رابطة عقيدة وفكرة ومبدأ وليست رابطة جم ولا نيسب ولا أرض ، ومن مجموع هؤلاء المسلمين تتكون الأمة الاسلامية وبهذا يكون الاسلام بما يتضمنه من تصور لحقائق الوجود من الكون وما وراء الكون ومن قواعد وقيم اخلاقية ونظم تشريعية هو العامل المشترك بين أفراد هذه الأمة الاسلامية ، بمعنى أن الأمة في المفهوم الاسلامي هي مجتمع انساني يقوم على أساس العقائد المشتركة (٢٧٧) وبذلك نقل الاسلام البشرية في تكوين الاطار السياسي من المجتمع القبيل والمجتمع القومي الى المجتمع الانساني المعنوي ، وبالتالي فإن الدولة الاسلامية دولة انسانية عقائدية وليست دولة قبلية ولا قومية .

بهذا المفهوم الاسلامي للأمة الذي يتمثل في المفهوم الانساني القائم على الحرية الانسانية والملائم لتطور التاريخ وحركته وهو مفهوم حركي وهو في الوقت نفسه اخلاقي مثالي لأنه يتجه نحو التقاء القوميات على صعيد واحد تمثله المبادئ الانسانية والمفاهيم العقائدية التي جاء بها الاسلام متجاوزا التقسيمات الإقليمية الجغرافية والقبلية والقومية والعنصرية مادفا للوحدة الانسانية كما جاء في قوله تعالى : « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، ان الله عليم خبير » (٢٧٨) .

وهنا تبرز العلاقة بين الشعوب والقبائل في صورة علاقة انسانية لا في صورة استعلاء وسيادة وانما معيار التفاضل بينهما وبين افرادها هو التقوى بالاضافة الى أن الأمة الاسلامية خير أمة كقوله تعالى : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله (٢٧٩) ، وهذه الآية الكريمة تتضمن ايضا الصفات الاخلاقية والسياسية والعقائدية مما في أنها تعمل في نطاق المعروف وتأم به ، وتنبأ عن الفواحش والمنكرات وتنهى عنها طبقا لتعاليمها العقائدية التي تتمثل في الايمان بالله .

وتظهر القيمة الاخلاقية في الاسلام عند استخدامه لكلمتي داعي ورعية وتعني الكلمة الأولى - الراعي - المسئول عن الرعية ، والمحافظة عليهم بينما تعني الكلمة الثانية - الرعية - الناس الذين هم موضوع رعاية

(٢٧٧) محمد المبارك : نظام الاسلام في الحكم والدولة ، ص ١٠٠ .

(٢٧٨) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(٢٧٩) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .

الراعى وملاحظته ومسئوليته كما جاء فى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته (٢٨٠) الخ • فيصيح معنى الراعى فى الفكر السياسى الاسلامى هو السلطة الحاكمة أو الحاكم . وكذلك تعنى الرعية المحكومين يقابلها فى العصر الحديث المواطنون •

ولكن فى الفكر السياسى الغربى المعاصر نجد نتيجة استعمار الدول الكبرى للدول الأخرى استخدام كلمة رعية *Subject* أو *Sujet* بمعنى الأفراد الخاضعين لحكم المستعمر الفاتح لبلادهم ، بينما كلمة مواطن *Citizen* أو *Cetizen* تعنى أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح (٢٨١) مما يؤكد عنصرية الفكر السياسى الغربى ويعده عن القيم الأخلاقية بينا الاسلام يسمح أن يدخل فى إطار دولته كل من قبل حكمه سواء تم فتح بلاده أم جاء إليها ليعيش فيها وهنا تبرز القيمة العليا التى كرم الله بها الانسان فى الاسلام بأن جملة يجب أخاه الانسان بصرف النظر عن دينه أو لونه فله من الحقوق والواجبات مثل المسلم الذى يعيش معه فى دولة الاسلام •

وإذا انتقلنا إلى حقوق أفراد الشعب وسلطته وعلاقته بالحاكم فهى تتمثل فى أن هدف الحكم الاسلامى هو رعاية شئون المسلمين الدينية والدنيوية وما الحاكم الا وكيل لتحقيق هذا الهدف ، وقد سبق أن أوضحنا هذا فى سياق بحثنا مؤيدة بالنصوص القرآنية والنبوية وكلام الصحابة ولذا كان الشعب هو المرجع فى شرعية الامام أو الحاكم ، وحسب الشعب مقياساً لمصالح الحاكم كقوله صلى الله عليه وسلم « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم » (٢٨٢) •

وإذا تكلمنا عن الحقوق الانسانية العامة ، فنجد أن الاسلام ينظر إلى أن البشر متساوون رغم تباين أجناسهم وألوانهم وشرائهم ، حيث كرمه الله فى قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بنى آدم » (٢٨٣) ، وجاء حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مؤيدة لهذا : « كلكم لآدم وآدم من تراب ، ولا فضل لعربى على أعجمى ، ولا لأبيض على أسود الا بالتقوى ، وإن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢٨٤) •

(٢٨٠) رواه البخارى ، وقد عرضنا لهذا الحديث فى بحثنا تفصيلاً •

(٢٨١) محمد المبارك : نظام الاسلام - الحكم والدولة - ص ١٠٤ - ١٠٥ •

(٢٨٢) رواه مسلم •

(٢٨٣) سورة الاسراء : الآية ٧٠ •

(٢٨٤) رواه البخارى •

وقبل ان نكلم عن الحقوق العامة ، ينبغي لنا ألا ننسى الضوابط
التي وضعها الاسلام لتحد من حرية الانسان المطلقة والقيود التي تقيد بها
ليتضح المجال الحر الواسع فيما عداها وهي :

١ - الالتزام بالعقيدة الاسلامية وأركانها باعتبارها من النظام العام
لايجوز عليه الاعتداء ، وبالتالي فلا يسمح بالإلحاد والظن في النبوات
باسم حرية الفكر . وهذه هي طريقة جميع الدول العقائدية الملتزمة ، فهي
تحمي كيائها العقائدية ولا تسمح بهدمه مع ملاحظة أن أهل الكتاب لهم
حرية مزاوله عقائدهم طالما لم يتعرضوا بالظن في العقيدة الاسلامية .

٢ - التمسك بالقيم الأخلاقية الثابتة في الاسلام تعتبر القيد الثاني
لحرية الانسان فمثلا الزواج في الاسلام هو الطريق المشروع لتحقيق
الفريضة الجنسية ، وما عدا الزواج فيعتبر شرا ووذيلة يجب منعه ،
فلا مجال لحرية ممارسة الفريضة الجنسية بطرق ووسائل أخرى غير
الزواج ، لأن حماية الزواج ومكافحة ما سواه من الطرق تعتبر ركنا
أساسيا من أركان المجتمع وحسن توزيع المسئوليات فيه بداية من الفرد
والأسرة والمجتمع ثم في الدولة ، كذلك لا حرية في فعل المحرمات مثل
السرقه وشرب الخمر وممارسة الفجور فنرى الاسلام يستوجب تحريمه ،
وبهذا التحريم والمنع يعتبر القيد الأخلاقي لحرية مقيدا واثقا .

٣ - الدفاع عن المصلحة العامة ودفع الضرر عن الغير بمعنى أن
التصرفات المباحة في الأصل يمكن أن تحد أو تمنع إذا استوجب ذلك
المصلحة العامة المحققة أو أدى ذلك الى إيقاع الضرر بالغير وتظهر هذه
القاعدة بوضوح في المجال الاقتصادي في الاسلام .

بعد أن عرضنا لهذه القيود الثلاثة لحرية الانسان المسلم ، فيكون
عداها من الحقوق والحرية مكفولة له في نظر الاسلام وتشريعه .

فالناس جميعا أمام الله سواء وحقوقهم ولاسيما الشخصية والمدنية
متساوية والاسلام لا يقر التمييز بين الأجناس ، كما بينا ، كما أن الاختلاف
في الدين لايسبب انتقاص الحقوق والتفاوت فيها للمسلم والغير المسلم حق
الحياة والتملك والتصرف والمقاضاة على السواء ، كذلك نرى الأخلاقية في
الحرب الاسلامية حرب دفاعية مشروعة تمنع قتل الشيوخ والنساء
والاطفال والرهائن وحرق الزرع وغير ذلك ، كذلك الاسلام لا يفرق في
الحقوق بالنسبة للرجل والمرأة فهما سواء في الحقوق الشخصية والكرامة
الانسانية والحقوق المدنية في المعاملات والأموال . ولا امتياز للفتى على
الفتية في الاسلام في أى شيء .

ومن ثم يمكن القول أن المساواة التي جاء بها الإسلام لا تنافي
التفاضل في الجهد والانتاج والعمل والمواهب والخبرة وغير ذلك مما يصلح
أن يكون مقياسا للتفاضل في مجال بحسبه وكذلك التفاضل في القيمة
الإنشائية يكون بحسب النية المخلصة والتقوى ، وقد وضعنا ذلك عند
الكلام عن الأخلاق في الإسلام .

وقصارى القول أن الإسلام كفل الحقوق الأساسية للإنسان : كحق
الحياة والحرية الشخصية والحرية الاقتصادية وحق التملك وحرية الدين
والاعتقاد وأيضا حرية التفكير والرأى والنقد والحرية السياسية .

وسنقتصر كلامنا بشئ من التفصيل على حرية الرأى والنقد والحرية
السياسية . لقد سمح الإسلام في ضوء تعاليمه ومصلحة المجتمع للإنسان
أن يبدى إرأيه في شئون الحياة العامة وفي تصرفات الناس وتصرفات
الحكام وسياساتهم وأن ينتقدها أو يعارضها ، ولا حق لأحد مسوء كان
حاكما أو غيره أن يمنع من ذلك أو يقيد حريته الا اذا كان ذلك اعتداء
صارخ على الآخرين وتعرض لشرفهم وأعراضهم واتهام لهم بالباطل .
وبتعبير آخر فإن الإسلام يأمر بالمعروف أى المطالبة بفعل ما هو حق وخير
ومصلحة للمجتمع الإسلامى كما ينهى عن المنكر وذلك بترك ما هو باطل
وظلم وشر ومفسدة ، بل أن هذا المبدأ السياسى والأخلاقى معا « الأمر
بالمعروف والنهى عن المنكر هو الذى يعطى الحرية فى التعبير ، بل حق
التعبير والنقد وإبداء الرأى فى معرض الإصلاح .

وتتجلى الحرية السياسية وحق ممارستها فى الإسلام فى حالتين
الأولى عند اختيار الحاكم ممثلا فى مشاركة أهل الحل والعقد فى اختياره
ثم بيعة جمهور المسلمين ورضاه ، وقد سبق أن تناولنا توضيح ذلك فى
حينه أما الحالة الثانية فهى عند إبداء الرأى والنصح للحكام ونقد أعمالهم
بمقاييس الإسلام ومصلحة المسلمين بقصد الإصلاح والنصح ، لا التشهير
والتجريح والاضعاف (٢٨٥) .

ومن ثم أوجب الإسلام على الحاكم حسن اختيار الولاة والاشراف
عليهم لأنه المسئول الأول أمام الله والأمة والتاريخ عن شئون الأمة
الإسلامية (٢٨٦) . ومن ثم فتكون تولى المناصب السياسية كإمرة
المؤمنين والخلافة فتكون فى المسلمين فقط دون غيرهم من الكتابيين وقد

(٢٨٥) محمد المبارك : نظام الإسلام : الحكم والدولة ، ص ١٢٢ .

(٢٨٦) د . محمد يوسف موسى : عقائد الحكم فى الإسلام ، ص ١٣٠ .

فصلنا القول في ذلك أيضا أما المناصب الأخرى السياسية التي تتطلب نوعا من الخبرة الفنية كالصحة والمالية والمواصلات وما إليها فيجوز استنادها من حيث الأصل الى غير المسلم من المواطنين المهادين أى الكتائبين ، أما المناصب التي تتضمن الولاية العامة أى السيطرة والتوجيه ككشون الحرب والأمن والتعليم والقضاء وامارات المناطق فلا يجوز أن يتولاها الا مسلم (٢٨٧) .

هذا يجعل القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الاسلامي الذي يتمثل في السلطة الأخلاقية التي تعود على الأمة الاسلامية بأكبر الفوائد حيث تعرض العدالة القطرية والقواعد العامة للعدالة المنزلة من عند لدن حكيم سبحانه وتعالى ، حيث أن أفراد الأمة الاسلامية لا تدين بالاحترام والطاعة ولا للاجماع فحسب وهو القرار الاجتماعي للهيئة التشريعية المختصة ولا لكل صيغة صادرة من السلطة التنفيذية من أجل اقرار النظام وتوفير الخير العام فحسب ، بل ان كل تفصيل اداري نافذ في حد ذاته ، ما لم يكن موضوعا لأمر شرعي حتى ينال بهذه الصفة قوة القانون الاخلاقي .

تعقيب

نعم أن قيام أى دولة لا بد لها من توافر ثلاثة عناصر متمثلة فى السلطة والشعب والأرض . ولكن بالنسبة للدولة الإسلامية يتطلب عنصرا رابعا هاما لشرط قيامها وهو الحكم بما أنزل الله فى كتابه الكريم ، وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فى سنته القولية والفعلية والتقريرية تطبيقا وتفسيرا لما جاء مجملا فى القرآن المجيد ، ومن هنا يعتبر هذا العنصر الرابع هو الأساس الأول فى الدولة الإسلامية لقيامها وهو ما يعرف بالتشريع الإلهى هذا التشريع الإلهى هو الذى صيغ الدولة الإسلامية بأنها دولة فكرية أو عقائدية ويقابلها فى حياتنا المعاصرة المصطلح « ايدولوجية » ، « Ideology » ولكنها ايدولوجية ذات مصدر سماوى .

ومن ثم يكون الحكم الإسلامى حكما عقيدا بتعاليم الإسلام عكس الحكومات الدينية الأوربية التى عرفت بالثيوقراطية «Theocracy» وتتميز بأنها تحكم حسب أهوائها مدعية الانتساب الى الله ، وشتان بين الحكم الإسلامى وبين الحكم الثيوقراطى الأوروبى ، حيث ان التفويض الإلهى فى الإسلام أساسه القرآن الكريم والسنة الحميدة عكس الإلهى فى الحكومة الثيوقراطية الغربية التى هى من صنع البشر .

ويمكن القول أن نظام الحكم فى الإسلام نظام متفرد يستمد أصوله من القرآن والسنة ، كما يستند الى مبدئين عامين آخرين هما الشورى والبيعة قد تركهما الإسلام للاجتهاد بين مفكرى الإسلام لاختيار الوسائل والطرق التى تتم بها هذه الشورى وهذه البيعة حسب الظروف الملأمة لكل عصر ، بالإضافة الى مبدأ المساواة وكفالة الحرية لجميع الأفراد هذا المبدأ الذى يوجه الناس جميعا الى ضرورة العمل لرفاهية المجتمع الإسلامى . والواقع أن الله سبحانه وتعالى قد وضع كل هذا بطريقة تناسب فطرة الإنسان ، ومن هنا جاء النظام السياسى فى الإسلام مستندا الى واقعية ظاهرة ملموسة بالرغم من أن هذا النظام السياسى مستمد أصوله العامة ومبادئه العامة من وحى صادر من السماء - ترك للبشر حق الاجتهاد فى تكيف تنظيماتهم السياسية فى ضوء هذه المبادئ العامة وتبعا لظروف

المصر الذى يعيش فيه المسلمون - تكتشف فيه أنفسنا وحقيقة مجتمع الفطرة الذى يتجه اليه الانسان تلقائيا اذا استقامت فطرته ، ومن ثم فهو لا يلزم المواطن المسلم بمسلمات غيبية أو ميتافيزيقية لا تتفق مع فطرته أو لا تكون موضع ادراكه أو فهمه الواضح . وعلى هذا فإن النظام السياسى فى الاسلام يختلف الى حد كبير عما التزم به المسيحيون من نظم سياسية الى مطلع العصر الحديث ، حيث أن هذه النظم كانت تستند الى غيبيات ميتافيزيقية وأصول لاهوتية تعتبر ضربا من الأسرار المستغلفة التى يعجز العقل البشرى عن اسكتناه مضمونها بفطرته السليمة .

ثم جاءت الأخلاق الاسلامية مواكبة للنظام السياسى الاسلامى ومرتبطة به ، حيث أن هذه الأخلاق الاسلامية تقوم على محاسبة النية ، وهى بذلك تعتبر مستندة الى الضمير الأخلاقى ، وهذه أقوم سلطة على النفس من الأخلاق الوضعية التى تحاسب على السلوك الظاهر ، بمعنى أن الفرد فى ظل النظام السياسى يلتزم بقوانين وضعية نابعة من الدستور تحاسبه فقط على سلوكه الظاهر ، ولا تحاسب أى حساب للنيات الخفية والتدبيرات غير المعلنة ، بينما نجد العكس من ذلك فى النظام الاسلامى ، فالمواطن المسلم فيه لا يلتزم بصحة السلوك الظاهر فحسب ، تشميا مع القانون بل هو لا يعد مسلما حقا اذا لم يلتزم فى باطنه بالنية الحسنة والقصد الاسمى حتى يرضى الله عنه وينال فى الآخرة ما قدمت يدها فى دنياه ، ومن ثم فإن النظام السياسى فى الاسلام محاط بسياج قوى من سلطة الضمير عند المسلم سواء كان حاكما أو محكوما ، وهذا هو سر قوة النظام السياسى وتماسكه ، فإذا اهتزت الضمائر من الداخل كان ذلك ايلانا بأفول هذا النظام السياسى الاسلامى وهذا ما نراه اليوم فى حياتنا المعاصرة لعدم الحكم بما أنزل الله تعالى وعدم مسايرتنا للأخلاق الاسلامية التى كانت سببا فى انتشار الاسلام فى بقاع الأرض ، فأصبح الآن العيب فى المسلمين وليس فى الاسلام ، لأن الاسلام دين ودينا جاء بمنهاج سليم للانسان فى حياته الدنيوية والآخرية معا ، ولهذا وضع الاسلام الحدود وأقامها على الخارجين على السنن الأخلاقية اذا ما بدر ما يخالفها ، ولكنه فى نفس الوقت يطالبهم بما وقر فى نفوسهم وقلوبهم ، لأن الله سبحانه وتعالى يعلم السرائر حيث أن الاسلام لا يقيم الحد الا اذا تأكد الفعل المقترف تماما ، وشبهة واحدة تنفى تطبيق الحد ، ويمكننا اجمال القول بأن الأخلاق الاسلامية انسانية الأخلاق مرتبطة ارتباطا عضويا فى كل النظام السياسى الاسلامى ، لأن كل تصور لى تنظيم ادارى فى الدولة يعتبر فى حد ذاته نافعا ما لم يكن موضوعا لأمر شرعى حتى ينال بهذه الصفة قوة القانون الاخلاقى .

وعلى هذا الأساس فيمكن القول بأن الدولة الإسلامية تتميز بأنها دولة عقائدية ، ليست كما يتصورها البعض من خلال التفكير الغربي دولة دينية بمعنى أن ارتباطها يقتصر على عقيدة دينية غيبية ميتافيزيقية ومناسك وعبادات ، وإنما هي دولة ذات فكرة شاملة وفلسفة عامة تستغرق الحياة الإنسانية كلها من حيث أساس تكوينها وعلة وجودها على عقيدة وتصور للوجود وعلى فلسفة سلوكية ينبثق عنها نظام الأخلاق ونظام التشريع والعلاقات الاجتماعية ، وفى هذا الإطار تقابل الدولة الإسلامية لا الدولة الدينية وإنما تقابل الدولة العقائدية (الأيديولوجية) مع اعتبار الأخيرة من وضع الإنسان ، وقرق كبير بين دولة فكرية عقائدية أطارها التشريع الإلهى لسعادة الفرد والمجتمع ، حيث يتميز نظام الحكم الإسلامى بالتفرد لأنه يجمع بين الدين والدنيا والعقيدة والنظام ، وهو بهذه الصورة دين ودولة ، وبين دولة عقائدية فكرية تشريها من وضع البشر الذى لا يجارى بآى حال من الأحوال التشريع الإلهى .

وتتميز أيضا الدول الإسلامية بسمو ارتفاعها على الدولة القومية أو الدولة الوطنية - فالدولة القومية تكون رابطتها الاشتراك فى تلك القومية سواء اعتبر العامل الأساسى فيها اللغة والتاريخ أو العصبية وهدنفها اعلاء تلك القومية وانتصارها واثرائها ، أما الدولة الوطنية تكون الرابطة هى المشاركة فى سكنى الوطن والارتباط بمصالحه الوطنية ، مما ينشأ بين هذين النوعين التنافس السلمى والحربى - لأن عقيدة الدولة الإسلامية هى عقيدة التوحيد التى لا تفرق بين أحمر وأسود وعربى وعجمى الا بالتقوى وقبول الجميع الخضوع لله الواحد الأحد الذى ينبثق منه تعالى التشريعات كلها المنظمة للحياتين فى الدنيا والآخرة معا ، فيكون الانتماء الى هذه الدولة الإسلامية هو أرقى أنواع الانتماء لأنه انتماء اختيارى مبنى على الارتباط الفكرى والانسجام العقائدى ، عكس الانتماء القومى والسياسى فهو انتماء قسرى يشبه انتماء الحيوان الى قطيعه بدافع الغريزة .

ومن ثم فإن المفهوم الإسلامى للأمة الذى جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم - فى القرآن والسنة - هو المفهوم الإنسانى المبنى على الحرية الإنسانية والملائم لتطور التاريخ وحركته ، فهو اذن مفهوم حركى وفى نفس الوقت أخلاقى مثال لأنه يتجه نحو إلغاء القوميات على صعيد إنسانى وهو صعيد المبادئ الإنسانية والمفاهيم العقائدية التى جاء بها الإسلام كبا أنه يتجاوز التقسيمات الإقليمية الجغرافية والقبلية والقومية والعنصرية هادفاً للوحدة الإنسانية ، ومن ثم يمكن قيام الأحزاب الإسلامية الذى يسعى للوحدة الإسلامية ومحاربا القوميات والشمونيات .

أما السلطات الثلاث في الدولة الإسلامية : التشريعية والتنفيذية والقضائية فهي تختلف عن الأنظمة الغربية ، فرغم انفصالها لبدء فصل السلطات بلغة العصر الحديث والمعاصر إلا أننا نجد هذه السلطات في الإسلام تعمل بحيث تحقق هدفا واحدا وهو إسماع المجتمع الإسلامي طبقا لشرية الله التي لا يعلوها أى تشريع أرضى . وذلك قامت الدولة الإسلامية الأولى في المدينة نجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمع فى يده سلطة التشريع مما كان يتلقاه من الوحي ، وسلطة التنفيذ ، والأمر وسلطة القضاء ، بصفة عامة ، ولو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فوض بعض الصحابة فى بعض هذه الأعمال ، إلا أن السمة المميزة لعصره صلى الله عليه وسلم ، يغلب عليها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمع فى يده كل السلطات الثلاث ، وبعد وفاته اكتفى المسلمون بالتطبيق والتفسير ، أما السلطة التنفيذية فتولاها خليفة رسول الله كما تولى تعيين القضاء ومراقبتهم ، وهكذا انفصلت السلطة التشريعية ، وتولى المجتهدون تطبيق الشريعة وتفسيرها ، أما السلطة القضائية فظلت تابعة للخلافة من الناحية العضوية ، وإن انفصلت عنها من الناحية الوظيفية إذ القضاء يطبقون الشريعة الإسلامية ، ولا يطبقون أوامر الحاكم أو الخليفة إن تعارضت مع أحكام الشريعة السمحاء .

من هذا يتبين أن مبدأ فصل السلطات لم يكن من الأمور التي استحدثها الغرب ، ومفكره أمثال جون لوك ومونتسكيو ، بل هي فكرة إسلامية جاء بها الإسلام وطبقها المسلمون الأوائل قبل أن يستقرى في أوصال الأمة الإسلامية القوانين الوضعية التي جاء بها الاستعمار ليسهل عليه تفتيت وحدتها الإسلامية .

وفى ضوء ما تقدم نستطيع أن نقرر وجهة نظر الأخلاقية الإسلامية في بعض الأحداث والمفاهيم التي ألت بها الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل .

فبالنسبة للحركات القومية ومدلولها الأخلاقي ، فإننا نجد الإسلام يشجب القومية لأن فيها تنافر الأمة الإسلامية وأحياء للشعوبية البغيضة التي جاء الإسلام وحده موقفه لا فرق بين عربي أو أعجمي ، وبين أبيض أو أحمر إلا بالتقوى ، فالأمة الإسلامية أمة واحدة لا تقوم على تمييز عنصري أو اقليمي أو قبل ، فجميع أفراد الأمة الإسلامية سواسية كاستان المشط ولكن التقوى هي أساس المفاضلة بينهم ، ومن ثم فظهور الحركات القومية هي حركات انفصالية تتسم بالعصبية والقبلية ولا تتفق مع القيم الأخلاقية الإسلامية ، ومن هذه الحركات القومية : الحركة القومية العربية ، والقومية التركية ، والقومية الكردية . وههنا .

ومما يثير الدهشة أن ابن خلدون يقرر أن قيام المولوة على العصبية والشوكة وهي مستندة على أشخاص الدولة ، فإذا ذهبت تلك العصبية دفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران ، ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل .

وكما نعلم أن الشوكة تعنى القوة والغلبة والقهر ولا تختلف مع ابن خلدون في هذا لأن من شروط قيام الدولة استنادها إلى عامل القوة ليضمن بقاءها واستمرارها ، ولكنه عندما يقرر قيام الدولة على العصبية فهو موقف غير أخلاقي يشجع القبليّة والعرقية مما يتنافى مع المبادئ القرآنية التي تشجب العنصرية والعصبية والعرقية كما أوضحنا لأنه أحد اضمحلال الدولة الإسلامية بعد حكم الخلفاء العباسي ، وأصبحت الدول الإسلامية كل منها لها صبغة معينة دون النظر إلى الوحدة الإسلامية التي جمعت المسلمين صفًا واحدًا لا تميز بينهم إلا بالقوى .

كذلك ظهور الفرق الدينية التي تتخذ من الإسلام شكله دون مضمونه باستغلال التأويل للقرآن ، فظهرت هذه الفرق الضالة وهي كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر القرامطة التي ظهرت أيام المأمون الخليفة العباسي ، واشتد نشاط هذه الفرقة بأن استغلت التأويل استغلالًا واسعًا لإبطال التكليف الشرعيّ فميزوا بين دين العامة الذي يقتصر على ظاهر الشريعة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ، ودين الخاصة الذي تفرد أصحابه بالتأويل الباطن لهم السنن والفرائع وتقويض أركان المجتمع الإسلامي وأساسه والقضاء على ما تعرف عليه البشر من تعاليم الهيئة الإنسانية وأخلاقية ، فجاء التزييف الخطير لمفاهيم الآيات القرآنية في صورة محزنة لما تردى فيه هؤلاء القرامطة ومن شابههم في مهوى الضلال واللاخلاقية ، يستترون وراء شعارات زائفة من الفضائل المزعومة ، وينكرون أن يقال عنهم كما ذكرنا تطبيقًا لمبدأ « التقية » الذي يدينون به .

إذا تكلمنا عن العصبية والفرق الدينية الضالة بأنها تنبؤ عن اللااخلاقية التي تخالف الدين الحنيف ، فانه بالضرورة لابد أن نتعرض للثورات الاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي ومدى ارتباطها بالبعد الأخلاقي الإسلامي ، ولنا تحفظ على تسمية الثورات الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام ، لأن الإسلام لا يعرف الصراع الطبقي حيث يعيش أفراد في ظل التكامل الاجتماعي ، وسنكتفي بالإشارة إلى إحدى الثورات وهي ثورة الزنج التي يحلو لبعض معتنقي الفكر الشيوعي أن يخلعوا عليها أنها أول ثورة اشتراكية وشيوعية في الإسلام ، وهذا الكلام مردود عليه ، وتتلخص ثورة الزنج فيما يحدثنا عنه « الطبري » أن العبيد من الزنوج

قد استجلبوا من شرقي افريقية ، واستخدمهم الأغنياء في اعداد الاراضى الملحة للزراعة في شرقي البصرة ، وتزايد عندهم وكان لهم المترجم الذى يقوم بالترجمة بينهم وبين الغير وكان يدعى « على بن محمد » الذى أثار القلاقل في مواضع كثيرة ثم فر هاربا الى مستعمرات الزنوج الواسعة الموجودة شرقي البصرة ، وأخذ ينه الزنوج الى سوء حالتهم المعيشية وان الله قد ارسله منقذا لهم ليخلصهم أسيادا يملكون عبيدا ومالا وقصورا ومن ثم يتضح أنها لم تكن ثورة اصلاحية تهدف الى تحرير العبيد من الرق عامة حيث اقتضت دعوة صاحبها لأنصاره فقط ، بالنعيم المنشود وقد انتشرت حركة الزنج وانضم اليها الفارون من العبودية ، وقد تحققت لهم انتصارات مما شكل خطرا على الدولة العباسية لقيام الزنوج بعمليات النهب والسلب والاعتداء بصورة تتنافى مع القيم الاسلامية التى اضمحلت في الدولة العباسية مما شجع الزنوج على القيام بهذه الحركة التى قضى عليها فيما بعد تماما . من هنا يمكن أن نقرر أن ثورة الزنج لم تكن ثورة اصلاحية تنشده الغاء الرق وتعمل على رفع الظلم عنهم بتحقيق مبدأ المساواة الإسلامى ومبدأ التكافل الاجتماعى الذى يمنع الصراع الطبقي ، بل كانت حركة تمرد قامت على نهب الثروات والممتلكات وهتك الأعراض واسترقاق المسلمين نتيجة حقد ديني تسبب في وجوده المسلمون أنفسهم لبعدهم عن المبادئ الاسلامية العظيمة . ومن هذا المنطلق تجد الشيوعيين في تفسيرهم لقيام الثورة أولا في المجتمع الصناعى حيث أن ثورة الزنج كان أفرادها عمالا زراعيين ، وبالتالي كانت قبل التفسير الماركسي بزمن بعيد فكيف يفسرونها على هذا النحو الذى أشرنا اليه ، ومما لا شك فيه أن ثورة الزنج كما قررنا تتنافى مع القيم الأخلاقية الاسلامية ، والعيب ليس في الاسلام وانما في القائمين عليه لعدم تطبيقهم لشريعة الله .

ولا تتفق مع الأخلاق الاسلامية عملية الدبلوماسية الخادعة كما حدث في موضوع التحكيم بين معاوية وعلي ، وما انتهى اليه حال الأمة الاسلامية بعد ذلك فظهرت النزعة الاستقرائية الملكية عند معاوية كما ففقت البيعة مضمونها .

ولا يتفق مبدأ فصل الدين عن الدولة مع الاسلام اطلاقا لأن الاسلام دين ودنيا وعقيدة ونظام ، ودين ودولة لهذا فمن الناحية الاسلامية في كافة مجالاتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية تشجب فكرة فصل الدين عن الدولة لأن الدولة الاسلامية تقوم على الدين الذى يجمع بين الدنيا والآخرة ، فلا يمكن أن تقوم دولة علمانية في أرض اسلامية وذلك لأن العلمانية ترفض الأديان وتقوم على قانون واحد غايته

المصلحة التي يجب أن يعالج على ضوءها كافة الضئون العامة ، ومن ثم أصبح لا يوجد في الدولة العلمانية الحديثة مفهوم ثابت يمكن به التمييز بين الخير والشر والعدل والظلم وأصبح القياس الوحيد لأى نظام سياسى في أى دولة هو المصلحة دون اعتبار لميار ثابت للقيم الأخلاقية ، مما ينتج عنه المشاكل الكثيرة في هذا العالم المضطرب ، لأنه لم يحاول أن يعالج مشاكله في ضوء مبادئ خلقية مطلقة ، وبالتالي لم يتعرف على التزامات خلقية منبثقة من قانون أخلاقي دائم مطلق ، ومن غير شك لن يقسم لنا هذا القانون المطلوب سوى الدين الذي يضم بين رحابه الالتزامات الخلقية في كافة المعاملات والعبادات ... انه الدين الاسلامى - وشتان بين شريعة الله تعالى الثابتة وشريعة الانسان المتغيرة .

اذن فالدولة الاسلامية هي دولة أخلاقية انسانية اذ هدفها ليس السيادة ولا تجميع الثروة ، ولا المجد العسكرى ، وانما هدفها تحرير الانسان من الاستعباد بمختلف أنواعه ما عدا خضوعه وعبوديته لله وحده ، واقامة العدل بين الناس جميعا ولذلك فان الهدف الأخلاقي الانساني مقدم فيها على الأهداف الاقتصادية والسياسية والحربية ، وبذلك تختلف عن الدول التي غايتها التوسع في النفوذ والسيادة والسيطرة بالحروب على الدول الأخرى .

اذن يمكن القول بأن الاقتصاد والسياسة والحرب في الاسلام ينطلق من قاعدة الأخلاق التي ترسم خطاه لسعادة البشر ، لذلك يتبين لنا أن الدولة الاسلامية عقائدية في رابطتها ، وسياستها ربانية في مصدرها وأساسها انسانية في فعاليتها وتكوين جهازها ، عالمية في اطارها ، أخلاقية في أهدافها ، حضارية في طبيعتها وهي عكس الأنظمة السياسية في القرون الوسطى أو المعاصرة التي عرضنا لها في سياق بحثنا مما يؤكد أن الدولة الاسلامية نسيج خاص له نظامه المتميز والمتفرد والقيام بذاته كما أوضحنا .

الفصل الرابع

الفكر الليبرالي السياسي والأخلاقي

تمهيد :

أولا : تطور مفهوم الليبرالية في الفكر السياسي .

ثانيا : التطبيق الليبرالي وارتباطه بالأخلاقي .

١ - الممارسة السياسية .

٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد .

٣ - ارتباط السياسة بالأخلاقي .

ثالثا : الوجه التاريخي الليبرالي في العلاقات الدولية .

١ - مرحلة الاستعمار القديم .

٢ - مرحلة الاستعمار الحديث .

٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية .

٤ - مساوئ الاستعمار الليبرالي .

رابعا : تعقيب .

الفصل الرابع

الفكر الليبرالى السياسى والأخلاق

تمهيد :

منذ فجر التفكير السياسى المنظم فى عهد الاغريق ، حتى يومنا هذا ،
اعتبر هدف السلطة السياسية هو الصالح العام «Public Interest»
ومن ثم أصبح البحث عن الهدف من الدولة ، له أهمية خاصة فى حياتنا
المعاصرة بعد أن بدأت الأفكار فى العصر الحديث تنادى بتدخل الانسان
بأرادته فى تنظيم المجتمع الذى يعيش فيه وفقا للأهداف التى يتوخاها
من الحياة الاجتماعية .

فقد كان الصالح العام فى عهد دولة المدينة City-State (٢٨٨)

(٢٨٨) ترجمة المجمع اللغوى بالقاهرة ، اعطى اللورد « قاموس انجليزى - عربى »
ص ١٨٠ ، م ١٥ ، عام ١٩٨١ ، وسار على خطه ووافق عليها كل من الدكتور على عبد الحلى
فى كتابه وتكتلى بالإشارة « الفكر السياسى العربى » ص ٢٠ ، كذلك الأستاذ حسن جلال
المرسى عن ترجمته لكتاب جورج سيباين : تطور الفكر السياسى ، ص ١ ، بينما الدكتور
عبد الكريم أحمد الى « المدينة - الدولة » ص ٢١ فى كتابه « أسس النظم السياسية »
أما الدكتور عبد الرحمن خليفة فقد ترجمها الى الدولة للمدينة « مطبوعات فى السياسة
عن دار نشر المعرفة الجامعية عام ١٩٧٧ .

ونعتقد أن الترجمة الصحيحة هى ما ذهب اليها كل من المجمع اللغوى بالقاهرة
والدكتور على عبد الحلى والأستاذ حسن جلال المرسى عكس ترجمة كل من الدكتورين
عبد الكريم أحمد - عبد الرحمن خليفة حيث جعل كل منهما الاسم مما يجعل المعنى مخالفا
ومثال ذلك City Bank أى بنك للمدينة بينما Bank of City تعطى نفس المعنى ولذا
فإذا قمنا الاسم فى هذه الحالة لا يعتبر صفة ولكنه اسم تابع Subordinate

وبالمثل ترجمة City-State

الاغريقية ، يعنى صالح « مجتمع المدينة » ككل ، ثم تطور مفهوم الصالح العام فى العهد الرومانى ، بحيث أضيف اليه عنصر جديد هو « حقوق الأفراد » فى المجتمع نفسه ، أما فى العصر الحديث فראينا أن مفهوم العقد الاجتماعى يقوم أساسا على فكرة أن السلطة التى يمارسها الحاكم سلطة تعاقدية بشرط أن تكون محددة بالهدف منها ، ومن ثم ظهر بعد ذلك الفرق بين مفهوم الدستورية القديم ومفهومها الحديث متمثلا فى التحول من مبدأ الالتجاء الى الأوضاع الماضية بحثا عن السوابق التى تقوم عليها قواعد الحكم الى مبدأ الصياغة الواعية من جانب المواطنين لهذه القواعد بفرض تحقيق أهداف معينة اذا استخدمت السلطة خارج نطاقها اعتبرت غير مشروعة .

يمكن القول أن الصالح العام سواء كان للمجتمع ككل أو متضمنا لحقوق الأفراد يعتبر حجر الزاوية فى الصراع القائم بين الايديولوجيات الرئيسية فى حياتنا المعاصرة مما أظهر تفسيرات عديدة « للصالح العام » وكيفية تحقيقه بصور مختلفة يمكن أن تدرج أهمها تحت عنوانين رئيسيين : الأول منهما هو تفسيرات فردية «Individualist» والثانى هو تفسيرات جماعية «Collectivist» أو اجتماعية «Social» (٢٨٩) ، وليست هذه التفسيرات المختلفة « للصالح العام » مجرد نظريات فلسفية لا ترتبط بالواقع الذى نعيش فيه بصورة مختلفة ، بل أن كلا من هذه التفسيرات يقابله نظام فى الحكم ومجال محدد لنشاط الحكومة ونظام قانونى كامل . بمعنى أن عمل الحكومة والسلطة وقراراتها تمس كل منا بصورة أو أخرى ، واننا جميعا نخضع فى تصرفاتنا للقوانين السائدة فى المجتمع الذى نعيش فيه ، يجعلنا ندرك تماما أن النظريات التى تتضمن تفسيرات مختلفة لهذه السلطة السياسية تمسنا فى الواقع بصورة عملية مباشرة .

ولا يغيب عن أذهاننا أن السلطة السياسية أمر ضرورى للحياة الاجتماعية ذاتها ، وهذا ما تؤكده مشاهدات التاريخ القديم والحديث والمعاصر وإن ما يجعل السلطة السياسية تتخذ لونا معينا هو ما يصدر عنها من تصرفات تشكلها الأفكار السائدة فيما يتصل بأهدافها ومجالات عملها ، وبالتالي فإنها يمكن أن تستخدم لمصلحة المجتمع ككل ، كما يمكن أن تستخدم لصالح طبقة معينة بذاتها (٢٩٠) .

(٢٨٩) د. تروت يدي : النظم السياسية ، ص ٢٠٤ وما بعدها .

H. Lasky : Grammar of Politics, p. 44.

(٢٩٠)

من هذا المنطلق ، وجدنا أرسطو يقسم الدولة إلى « ملكية
Monarchy

Aristocracy إذا كان الحاكم فيها فردا ، وإلى « ارسقراطية
وتعني حكم القلة من مجموع المواطنين ، ثم إلى ديمقراطية «Democracy»
أي حكم جميع المواطنين . وبالتالي يكون هدف الحكم في كل منها هو
الصالح العام في كل الأحوال ، أما إذا انحرف الحكم في هذه الدول
الثلاث عن هدفه وهو صالح الجماعة ، واقتصر على المصلحة الخاصة للحاكم
أو لفئة دون غيرها من أفراد الشعب ، فإن ذلك يدل على تحول « الملكية »
إلى طغيان Tyranny وكذلك بالنسبة للارستقراطية فتتحول إلى
أوليغارشية Oligarchy وتعني حكم عدد قليل لمصلحتهم الخاصة ،
أما الديمقراطية فإنها تتحول إلى حكم الفوضى Mob Rule (٢٩١) .

ولا يخفى علينا أن هذا التقسيم السداسي قد وضعه أفلاطون جاعلا
الهدف الرئيسي من التنظيم السياسي هو صالح الجماعة ، من هذا انطلق
الفكر السياسي التالي ، وقام علم السياسة الذي يعتبر أرسطو أول
واضعيه .

ويقول الدكتور عبد الكريم أحمد : « لقد استخدم أرسطو مصطلح
Polity للدلالة على حكم المواطنين إذا كان لصالح المجتمع ومصطلح
Democracy إذا كان حكم الفوضى مصطلح Demagogy (٢٩٢) » .

يقول هانز كلسن أحد علماء السياسة المعاصرين في كتابه « النظرية
العامة للقانون والدولة » General Theory of Law and States
لم يعد التقسيم التقليدي للدول إلى ملكيات وارسقراطيات ،
له أي أساس علمي لأن عدد الأشخاص الذين يمارسون السلطة يعتبر
معيارا سطحيًا للتقسيم حيث أن الفروق بين الدول ينبثق من وضع
المواطن ومدى مساهمته في عملية الحكم فإذا كان يسهم ويشترك في
وضع القوانين التي تحكمه فإن الدولة تصبح ديمقراطية أما إذا لم يشترك
وليست له حق الاشتراك في وضع القوانين وليس عليه إلا أن يقبلها فإن
هذه الدولة تكون « أوتوقراطية » Autocratic ، وليست هناك دولة

(٢٩١) أي حكم الدعاة Demagogy وهو نفس المعنى السابق .

(٢٩٢) « عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٨٢ ومناقشتها أيضا
حيث يلفت نظرا إلى أن مصطلحات الديمقراطية والارستقراطية والاوليغارشية لها دلالات
أخرى في سياقاتها المعاصرة ويستعرض لها في سياق بحثنا هذا فيما بعد إن شاء الله .

أوتوقراطية تماما ، بل أن كل دولة مختلطة ويوجد فيها الاتجاهان ، ومن ثم تعتبر الدولة ديمقراطية اذا غلب فيها الاتجاه الديمقراطي ، وبينما تعتبر أوتوقراطية اذا غلب فيها الاتجاه الاوتوقراطي « (٢٩٣) » .

لهذا لم يعد تقسيم الدول من حيث عدد الذين يتولون شئون الحكم والسلطة السياسية ، يحظى باهتمام كبير من معظم علماء السياسة المعاصرين ولاسيما في النصف الأول من القرن العشرين ، عندما ظهرت بعض مدارس « الفكر الوضعي »
في التحليل السياسي ، تقرر أن من يمارس السلطة فعلا في كل المجتمعات الحديثة أيا كانت صورة تنظيمها السياسي هم أفراد قلائل يسيطرون على مؤسسات الحكم وأجهزته ، ثم يوجهونها لمصلحتهم الخاصة الى حد كبير بمعنى أن جميع صور الحكم في الواقع أوليجارشية (٢٩٤) مما يجعله بمثابة قانون من قوانين الحركة الاجتماعية التي لا يمكن القامعا بالرغم من المحاولات المبذولة في ذلك ويعرف هذا القانون باسم « قانون الأوليجارشية الحديدي » *Iron Law of Oligarchy* « (٢٩٥) » .

من هذا يتضح أن علم السياسة في الكتابات المعاصرة لا يأخذ بالتقسيم الأرسطي التقليدي للدولة ، وإنما يميل الى تقسيم الدول على أساس القوى الاجتماعية الحقيقية المؤثرة في اتجاهات الحكم والأهداف التي تستخدم فيها السلطة السياسية ومدى اتساع نطاق مجالات عملها .

فقرى بعض علماء السياسة المعاصرين يقسمون الدول على أساس استعمال السلطة السياسية وأهدافها الى دول تأخذ بالنظام الفردي *Individualist System* ودول الرفاهة *Welfare States* ويكون أسلوب الحكم فيها عن طريق « نظام تعدد الأحزاب » *Multi Party System* ودول تأخذ بالنظام الجماعي *Collectivist System* ويكون أسلوب الحكم فيها على نظام الحزب الواحد أو التنظيم السياسي الواحد ، وتجد بعد ذلك تقسيم الدول على أساس « الطبقة » *Class* المسيطرة على وسائل الانتاج باعتبارها الطبقة التي تخدمها الدولة ، وتبعا لذلك يقسم الماركسيون الدول الى « دول إقطاعية ورأسمالية » *Feudal and Capitalist States* وتعرف باسم الدول البورجوازية *Bourgeois States* .

A. M. Burns : *Ideas in conflict* : pp. 138-139. London, 1963. (٢٩٣)

H. D. Lasswell & Kaplan : *"Power and Society"*, p. 219. N.Y. 1962. (٢٩٤)

A. M. Burns : *"Ideas in Conflict"* pp. 77-83. London, 1963. (٢٩٥)

ودول اشتراكية تعرف باسم Socialist States ويطلق عليها « دول
بروليتارية Proletarian States

ونتيجة مرحلة التطور الصناعي الكبير التكنولوجي الهائل ظهر تقسيم
آخر للدول حسب تقوقها وتقدمها فى المجال الصناعى وارتفاع مستوى
معيشتها فأصبح لدينا « دول متقدمة » Advanced States و« دول نامية »
Developing States

من هذه الصورة نستطيع أن نتبين بوضوح أن الفكر السياسى الحديث
والمعاصر قد عدل عن التقسيم التقليدى للدول الذى ظل سائدا حتى قرابة
مطلع القرن العشرين ، واهتم بتقسيم الدول على أساس القوى الاجتماعية -
كما أوضحنا - المؤثرة فى اتجاهات وأهداف الحكم التى تستخدم فيها
السلطة السيامية ومدى اتساع دائرة عملها ، فظهرت دول تأخذ بالنظام
الفردى ونمثلها الديمقراطية الليبرالية الغربية التى تؤمن بتعدد الأحزاب ،
ودول تأخذ بالنظام الجماعى تقوم على نظام الحزب الواحد القائمة على الفكر
المازكى (٢٩٦) ، والذي يأتى الحديث عنه فيما بعد فى الفصل الخامس
من هذا البحث ان شاء الله ، بينما نعرض الآن للفكر السياسى الليبرالى
فى تطوره وصوره وأسلوبه فى الحكم وعلاقته بالاقتصاد والأخلاق .

أولا : تطور مفهوم الليبرالية فى الفكر السياسى

الأمر الذى لا شك فيه ان النظرية الفردية Individualism
تقوم على أساس من أن كل فرد يتمتع بمجموعة من الحريات الطبيعية أى
مجموعة من الحريات الطبيعية التى ترتبط بوصفه انسانا ، دون تدخل
من أحد حتى أن دور الدولة هو حماية هذه الحقوق الطبيعية فقط دون
التدخل فى أنشطة وتصرفات الأفراد ، حيث يعتبر تدخل الدولة متجاوزة
حدودها مما يترتب عليه فقدان حقها فى طاعتهم .

وتبنوت هذه النظرية الفردية فى صورتها الحديثة نتيجة إسهامات
جون لوك وتعتبر أفكاره الأساس الذى قامت عليه المدرسة الفردية
والمدرسة النفعية والديمقراطية التقنية التى تمثل نوع التنظيم السياسى
المرتبطة بالنظام الرأسمالى ، وسنتناول كل منها فى حينه من خلال هذا
الفصل .

(٢٩٦) مع ملاحظة قيام بعض الأنظمة الديكتاتورية على نظام الحزب الواحد ولكنها
لا تدخل فى النظام الجماعى كإيطاليا وأيطاليا ايان الحرب العالمية الثانية .

تعتبر الليبرالية «Liberalism» - أي المنهج الليبرالي - أهم وأول
منهج سياسي متكامل يقوم على أساس النظرية الفردية في تحديد أهداف
السلطة السياسية ، وهو يمثل الجانب السياسي للنظام الرأسمالي ، لذلك
فهو دائما يرتبط في الأذهان بالطبقة البورجوازية Bourgeois Class
باعتبارها الطبقة السائدة في هذا النظام من ناحية ، كما يرتبط من ناحية
أخرى بما يعرف في علم السياسة بالديمقراطية التقليدية Classical
Democracy أو الديمقراطية البرلمانية المتعددة الأحزاب
The Parliamentary Democracy of Multi Party.

وقد أسهمت في تكوين فلسفة المنهج الليبرالي ثلاثة مصادر
رئيسية هي كتابات جون لوك وأفكار فلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية ،
بالإضافة إلى تأثير كل من الثورتين الأمريكية والفرنسية (٢٩٧) فيها
تأثيرا واضحا .

لقد بنى لوك آراءه السياسية على فكرة العقد الاجتماعي - كما
إشرنا - مادفا تبرير الثورة على الحكم المطلق ، وضرورة وضع حدود
للسلطة السياسية بحيث يتاح أكبر قدر ممكن من الحرية للأفراد في
ممارسة أنشطتهم المختلفة ، وبخاصة النشاط الاقتصادي داخل المجتمع
مستندا في تبريره إلى نظرية الحقوق الطبيعية للفرد ، وذلك أن الناس
في « حالة الطبيعة » يملكون حقوقا طبيعية متساوية لا تنفصم ، هي حق
الحياة وحق الملكية والحرية الشخصية (٢٩٨) ، وأن دور الدولة وهدفها
الوحيد هو حماية هذه الحقوق ، وعرفت هذه الدولة في علم السياسة
باسم الدولة الحارسة Guard State ، واعتبر استخدام السلطة
السياسية في غير تحقيق هذا الهدف عملا غير مشروع ، بحيث أن الفرد
بحقوقه الطبيعية هو محور كل تنظيم سياسي ، ورضا المحكومين هو أساس
مشروعية الحكم ، ويعتبر لوك هذين المبدأين المنطلق الذي قامت عليه
الفلسفة الليبرالية .

لقد كان مفهوم الحقوق الطبيعية المتساوية في الواقع رد فعل للنظام
القطاعي Feudalism الذي يعتبر الحقوق امتيازًا لبعض الناس مثل
النبله ورجال الكنيسة وكانوا يمثلون القلة دون أي اعتبار للأغلبية الساحقة
من أفراد المجتمع الذين لم تكن لهم أية حقوق معترف بها .

(٢٩٧) قامت هاتان الثورتان في أواخر القرن الثامن عشر ، الأمريكية في ١٧٧٦ م .
والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م .

(٢٩٨) T. Waniass : Gettels History of Political Thought, p. 234
London (1958).

وبذلك تنطوي فكرة العقد الاجتماعي عند لوك على تحول عن المشروعية الدينية أى السلطة الدينية للحكم إلى اعتبار أن مصدر التنظيم السياسى هو إرادة الناس واتفاقهم فيما بينهم على إقامة المجتمع المدنى ، وبالتالي يخضون للسلطة التى تقوم على رضاهم . ولما كان الاجتماع على الحاكم يصبح مستحيلا ، لأنه يجب أن يحظى الحاكم برضا كل فرد فى المجتمع لتحقيق مشروعية الحكم ، فإن لوك لجأ إلى مفهوم حكم الأغلبية Majority Rule الذى يقوم على فكرة أن الفرد بقبوله التعاقد مع الآخرين على تكوين المجتمع السياسى يعنى موافقته بمقتضى ذلك على الخضوع لرأى الأغلبية ، وبذلك يتوفر ركن الرضا الفردى فى كل تصرف توافق عليه الأغلبية (٢٩٩) ومنوضح ذلك فيما بعد عند الكلام عن الممارسة السياسية فى النظام الليبرالى .

وقد تقل فلاسفة الاستنارة من الفرنسيين هذا المفهوم الجديد الذى أتى به لوك ، واعتبروه أصاميا من أمس فلسفتهم باعتباره روح الديمقراطية (٣٠٠) ومن كتاباتهم عرفه زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية وصار جزءا لا يتجزأ من الدساتير التى تخصصت عنها هاتان الثورتان ، وقد عرف باسم « حقوق الإنسان » (٣٠١) بعد أن تحول مفهوم « الحقوق الطبيعية » إلى ما يطلق عليه مصطلح الحقوق المدنية التى تعتبر اليوم إحدى القيم الأخلاقية ومعيارا تقاس به المجتمعات ومدى تقدمها .

ولقد رفض فلاسفة الاستنارة الفكرة السائدة فى العصر السابق المتمثلة فى أن البشرية كلها تؤلف دولة واحدة خلقها الله وسيطر عليها القانون الكنسى وعلى رأسها البابا والامبراطور ، وليس لأحد أن يتساءل عن تفسير لهذه الأوضاع ، فكلها جزء لا يتجزأ من الايمان الدينى وليس للعقل البشرى أن يبحث فى كنهها ، مما جعل هذا التيار العقلى فى العصر الحديث - فى عصر الاستنارة « Age of Enlightenment » - يقدم مجموعة من الأفكار المتعلقة بأصل الدولة وأهداف التنظيم السياسى ومصدر السلطة وأسلوب الحكم تمثلت فى مفهوم العقد الاجتماعى Social Contract

J. Locke : Two Treatises of Civil Government, pp. 164-181. (٢٩٩)

مباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الثالث ، ص ٥٣٦ - ٥٣٢ .

L. Wamsley : Ibid, p. 248.

(٣٠٠)

(٣٠١) نص عليها بيباتى هيئة الأمم المتحدة وصار لها يوما ما يعرف باسم « يوم حقوق الإنسان » . تجعل فيه الهيئة ودولها الأعضاء به فى ١٠ ديسمبر من كل عام

وما ينطوى عليه من تصور معين للمجتمع البشري انبثقت منه المبادئ التي يقوم عليها النظام الليبرالي وهي : المساواة والسيادة الشعبية والدستورية .

لقد أضفى فلاسفة الاستنارة وفكرهم على مفهوم المساواة القديم طابعا جديدا مرتبطا بالفردية وحرية النشاط الاقتصادي اللذين قام عليهما المذهب الليبرالي ، بأن جعلوا للمساواة مضمونا محددا « هو المضمون القانوني » Legal Content وحده ، واعتبروا كل تجاوز عن هذا المضمون اعتداء على الحرية وقد تأكد هذا لمبدأ المساواة عمليا في الثورتين الأمريكية والفرنسية اللتين تولى قيادتهما زعماء الطبقة الوسطى مما جعل هاتين الثورتين ترتبطان تاريخيا بالمذهب الليبرالي .

ومن ثم اقتصر مبدأ المساواة على « المساواة القانونية »
Legal Equality

حيث يرى فولتر المساواة لا يمكن أن تتعدى حدود المساواة القانونية لأنه من المستحيل - على حد قوله - ألا ينقسم الناس الذين يعيشون في مجتمع واحد الى طبقتين : أغنياء وفقراء (٣٠٢) . ولكن لاسلكي يؤكد على أن فولتر لم يعرف مفهوم المساواة بمعناه الحقيقي الذي يتضمن المساواة الاجتماعية (٣٠٣) .

وتلخص الى أن مفهوم المساواة قد صاغه فلاسفة الاستنارة في صورتين احدهما يتمثل في أن البشر جميعا متساوون وفقا للقانون الطبيعي ولكن لما كانت هناك اختلافات طبيعية بين الأفراد في القدرات ومازعتهم الطبيعة من ملكات فإن مبدأ المساواة يجب أن يظل في حدود عدم المساواة بهذه الاختلافات الطبيعية والا كان خرقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة وما يترتب عليه من ضرر بالغ بالمجتمع كله . ومن ثم فإن ما ينتج عن هذه الاختلافات الطبيعية من تفاوت في الثروة التي يجمعها الفرد باستغلال مواهبه في ظل نظام حرية النشاط الاقتصادي (حرية التعامل) يجب ألا يخل في مفهوم المساواة ، وبذلك تصبح أية محاولة من جانب المجتمع لتهتية الظروف المؤدية الى تحقيق قدر من المساواة الاقتصادية تعتبر عملا

Thomas Paine : The Rights of Man : pp. 349-379.
(Dolphin ed 1961).

(٣٠٢)

H. J. Laskey : The Rise of European Liberalism, p. 214.
London, 1936.

(٣٠٣)

ضد قانون الطبيعة من ناحية وضد حرية النشاط الاقتصادي من ناحية أخرى . هذا هو مفهوم المساواة في فلسفة المنصب الليبرالي .^{١٠}

أما الصورة الثانية . لمفهوم المساواة في عصر الاستنارة فيمثلها جان جاك روسو الذي رفض مفهوم المساواة الأول عند كل من فولتير ولوك ومونتسكيو وغيرهم ، حيث دعا الى المساواة الكاملة بين الناس كمبدأ أساسي تنبثق منه أسس التنظيم الاجتماعي . فالمساواة للجميع وللأحرار وللعمال وليس للطبقة الوسطى الناهضة وحدها ويقول في ذلك : « يجب ألا يكون هناك أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره ، ولا يكون من الفقراء بحيث يضطر الى بيع نفسه » (٣٠٤) ، وقد اعتبر روسو التفاوت الكبير في الملكية الخاصة أساس الشرور الاجتماعية كلها وأن الاستغلال الاقتصادي يؤدي بالضرورة الى الاستغلال السياسي الذي يفسد مفهوم المساواة من أساسه ، ويحصل مبدأ « المساواة القانونية » مجرد شعار غير قابل للتطبيق .

وبالنسبة لمبدأ السيادة الشعبية «Popular Sovereignty» قد أصبح جزءاً أساسياً من المنصب الليبرالي ، لأن السيادة الشعبية عند فلاسفة الاستنارة تنطوي على فكرة أن الحكم يجب أن يكون لصالح الشعب وليس بواسطة الشعب وإنما يكفي لمشروعية الحكم رضا الحكوميين الذين يمثلهم زعمائهم الطبيعيون مما يترتب عليه عدم مشاركة الشعب كله فعلاً في الحكم وذلك لأن الشعب في نظر فلاسفة الاستنارة كان قرين البهائم ولجهله وسلبيته ليس أصلح قطاعات الحكم وإنما الاكتفاء بزعمائه الطبيعيين لآقرار مشروعية الحكم ، وكان هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية الذي أضفاه فلاسفة الاستنارة على المفهوم الديمقراطي الجديد ، هو الذي تبلور فيما بعد على يد زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطى الناهضة الذين اعتبروا أنفسهم ممثلين عن الشعب كله - صار أساساً من أساس المنصب الليبرالي - كما قلنا - طوال القرن التاسع عشر تقريباً .

ولكن روسو رفض هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية عن طريق الزعماء الطبيعيين الذين يمثلون الشعب كله وبهؤلاء تقرر مشروعية الحكم لأنه يقرر المساواة الكاملة بين أفراد الشعب الواحد ، ومن ثم فيكون مصطلح السيادة الشعبية - عنده - يعني حكم الشعب ، وقد عبر روسو

عن مبدأ السيادة الشعبية بمفهوم « الإرادة العامة » التي يشترك في تكوينها جميع المواطنين وهي عنده لا تنجزاً ولا تنتقل بالإنابة ، وبذلك لا يمكن ممارسة السلطة المنبثقة عنها إلا بواسطة أصحابها (٣٠٥) ، ومن ثم فالشعب بجميع أفرادهِ هو مقد السادة وصاحب السلطة ومصدرها ، واشتراك كل فرد فيه بصورة مباشرة وإيجابية في عملية الحكم هو الغزى الصحيح للمفهوم الديمقراطي والضمان الوحيد للمساواة بين المواطنين ، ونجد تقلداً موجهاً لمفهوم الإرادة العامة عند روسو باستحالة تطبيقها عملياً باشتراك جميع المواطنين في الدول الكثيرة الحديثة واستفتاءهم جميعاً في قرار يصدر (٣٠٦) .

ونأتي الى « المبدأ الدستوري The Constitutional Principle (٣٠٧) أو باختصار - الدستورية Constitutionalism وهو يعني بصفة عامة المذهب الذي يقوم أساساً على حماية الحريات المدنية بالحد من سلطة الكلاكم وتقييدها عن طريق توفير ضمانات قانونية أى دستورية لها حجية في مواجهة هذه السلطة . ويعتبر هذا المبدأ أحد الأركان الرئيسية للمذهب الليبرالي لارتباطه بمبدأ فصل السلطات الذي سيأتي الكلام عنه فيما بعد في موضعه . كما يعتبر المبدأ الدستوري أو الدستورية من القواعد الرئيسية في الفكر الديمقراطي الحديث (٣٠٨) .

وكان مفهوم الدستورية في مرحلتها الأولى تعني أن الدستور Constitution يتضمن المبادئ الأساسية التي تنتج من العرف ومن المؤسسات القائمة وتطورها ، وخير تعريف للدستور هذه المرحلة هو أنه : « مجموعة القوانين والمؤسسات والمبادئ المستمدة من مبادئ عقلية ثابتة معينة ، مستهلفة الصالح العام بحيث يتألف منها النظام العام الذي وافق المجتمع على أن يحكم بواسطته (٣٠٩) بينما الدستورية في مرحلتها الثانية تعني مجموعة القواعد المحددة التي تضعها هيئة عهد إليها شعب دولة ما بهذا العمل باعتبار أن مجموعة القواعد المحددة تمثل القانون الأساسي للدولة الذي يحدد نظام الحكم فيها ، وأسلوب تكوين أجهزتها

G. Field : Political Theory, p. 41. London 1983. (٣٠٥)

J. Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, p. 429. (٣٠٦)

(٣٠٧) سباين : تطور الفكر السياسي ، ص ١١٢ - ١١٣ ، ص ٦٦٠ .

(٣٠٨) عثمان خليل عثمان : المبادئ الدستورية ، ص ٧٤ .

C. W. MacHivin : Constitutionalism Ancient and Modern p. 3, New York, 1947. (٣٠٩)

المختلفة واختصاصاتها وحقوق الأفراد وواجباتهم ، ولا يعنى هذا التقسيم أن هناك انفصالا كاملا بين المرحلتين الأولى والثانية ، فمازال العرف يعتبر حتى اليوم عند بعض الفقهاء من مصادر الدستور (٣١٠) ، بل لازال هناك بعض الدول فى العصر الحديث مثل إنجلترا دستورها غير مكتوب (٣١١) .

ولقد بدأت بذور مفهوم الدستورية بمعنى حكم القانون تظهر فى الواقع فى كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية ، ثم جاءت الدستورية فى العصور الوسطى التى اتسمت بالنظام الإقطاعى - تعنى أن الدستور هو القانون الذى يخضع له الشعب بما فيه الحاكم ، فإذا خرج الحاكم على الدستور اعتبر طاغية - وليس حاكما شرعيا دون انزال عقاب به لخرقه الدستور باستثناء التهديد باستخدام القوة الثورية عند اخلاله بالادعاء الدستورية الموروثة التى صارت تعتبر حقوقا شبه تعاقدية بين الحاكم والمحكومين أو « عرفا » ملزما للطرفين (٣١٢) .

واستمرت دستورية القرون الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر فى جميع أنحاء أوروبا الإقطاعية ، ثم بلغت ذروتها بظهور « حركة التنوير » التى نادى بها فقهاء القرن الخامس عشر من أجل تقييد السلطة الملكية المطلقة التى كان يتمتع بها البابا كحاكم أعلى للكنيسة الكاثوليكية على أساس انشاء نوع من المجلس النيابى الذى يحد من هذه السلطة . وقد مهدت هذه الحركة لنشأة الاتجاهات الحديثة فى مفهوم الدستورية فظهرت حركة الإصلاح Reformation التى انتشرت فى معظم الدول الإقليمية فى أوروبا ، مما جعل الشيع الدينية تضطر - فى سبيل المحافظة على ذاتها - إلى التمسك بأهداف المؤسسات الدستورية القديمة والعمل على إحيائها ، كما ظهرت فى تلك الفترة أفكار وآراء دستورية عديدة نقلها علماء مثل جرويتوس ولوك فى كتاباتهم إلى القرن الثامن عشر حيث صاغها منتسكيو فى قالبها الحديث وأضاف إليها مبدأ جديدا هاما هو مبدأ فصل السلطات (٣١٣) .

(٣١٠) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، الدول والحكومات ، ص ٣٢ .

C. Hayes : Political and Cultural History of Modern Europe, (٣١١)
p. 429. New York, 1939.

سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٦٠ .

J. U. Figges : "Political Thought from Gerson to Croftons (٣١٢)
(1414-1625), pp. 170-183. USA. 1960.

(٣١٣) د. عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

ولقد ظهر مفهوم جديد للمستور منذ قيام الثورتين الأمريكية
الفرنسية فكان أول دستور قد كتب في التاريخ هو دستور الولايات
المتحدة الأمريكية متضمنا اعلان الاستقلال الذي شمل مجموعة من الأفكار
التي نادى بها فلاسفة الاستنارة والتي تعتبر أساسا للمبدأ الدستوري
في المرحلة الثانية . وكانت أهم هذه الأفكار تدور حول الحقوق التي
لا تنقسم للإنسان وسيادة الشعب وحق الثورة ضد الحاكم الذي يخرق
المستور .

وقد حدد توماس بين T. Pain في كتابه « حقوق الإنسان » السمات
الرئيسية الثلاث للمستور الحديث وهي :

١ - يعتبر المستور هو الأساس الذي تقوم عليه عملية تنظيم الحكم
وبالتالي المستور سابق على الحكومة .

٢ - يحدد الدستور أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها ومن ثم فهو قيد
على السلطة ، وكل تجاوز لهذا القيد يجعل السلطة غير مشروعة .

٣ - يتميز الدستور الحديث بأنه دستور مكتوب ، بمعنى أن الشعب
أو من ينوب عنه من ممثلين يحدونه مفعلا في وثيقة مكتوبة ،
وليس متروكا للاستنباط من قواعد عامة أو من السوابق والأعراف .

كما تنطوي الدستورية الحديثة - بالإضافة الى ما تقدم - على مفهوم
أن التنظيم السياسي للمجتمع يعتبر عملا إداريا يتدخل فيه عنصر رئيسي
هو الهدف من هذا التنظيم ، ومن ثم فإننا نرى معظم الدساتير الحديثة
تتضمن إشارات خاصة لنوع المجتمع - الدولة - كما يتصوره أعضاؤه
أو ممثلوه وأيضا يتضمن الخطوط الرئيسية لا مستخدمات السلطة
السياسية وأهدافها في الدولة .

سبق أن أوضحنا أن المذهب الليبرالي يقوم على مصادر ثلاثة هي
كتابات جون لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية ، وقد عرضنا
للمصدرين الأولين على التوالي ويأتي الكلام الآن عن المدرسة النفعية المصدر
الأخير لقيام المذهب الليبرالي .

كان التطور الفكري في أوروبا ، وبخاصة إنجلترا قد بدأ بفقد اقتناعه
بأن هناك أشياء ثابتة بذاتها ، وأن العقل وحده كفيلا للوصول الى الحقيقة ،
ومن ثم ظهرت مدرسة جديدة عرفت باسم « المدرسة التجريبية » (٣١٤)
Empiricism

(٣١٤) سباين : تطور الفكر السياسي ، ص ٨١٢ .

وأهم مفكرها هو الفيلسوف دافيد هيوم تنادى بأن العقل لا يكفي وحده لاثبات صحة أى شيء بل لابد من وجود دليل يثبت صحته بالتجربة العملية وبذلك أصبح مفهوم القانون الطبيعي (٣١٥) ومعه نظريتا العقد الاجتماعى والحقوق الطبيعية موضع شك وقد كثير من المفكرين إيمانهم بهما (٣١٦) ، وبذلك انهار الأساس النظرى الذى قام عليه المذهب الليبرالى كما جاء عند لوك وصار يتطلب أساسا نظريا جديدا يبرز قيامه متمثلا فى كتابات - بعض مفكرى أواخر القرن الثامن عشر الذين عرفوا باسم « الراديكاليين الفلاسفة Philosophical Radicals » وعلى رأسهم جيمى بنتام وتيلوت أفكارهم فيما يعرف باسم « الفلسفة النفعية Utilitarianism (٣١٧) » وقوام هذه الفلسفة يتمثل فى أن الأفراد من البشر أنانيون بطبيعتهم التى تدفعهم باستمرار إلى السعى وراء السعادة وتجنب الألم فى كل ما يفعلونه ، ومن ثم فإن قيمة أى تنظيم سياسى واجتماعى تتوقف أساسا على ما إذا كان « نافعا » فى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وبذلك تعتبر المنفعة Utility التى يحصل عليها الأفراد من أى تنظيم أو جهاز فى تحقيق مسعادتهم وتجنبهم الألم هو الميار الذى تحكم به على هذا التنظيم أو الجهاز ، ويمكن القول بأن هذا المفهوم أو التصور قد جاء منه مصطلح النفعية Utilitarianism والنفعيين Utilitarians

لهذا نجد أن أفكار الراديكاليين الفلاسفة - أصحاب فلسفة النفعية - تدور دائما فى فلك الفلسفة الفردية Individualist Philosophy ومن هنا كانت قيمتها فى تبرير المذهب الليبرالى ، بالإضافة إلى إصرارها على أن كل فرد مساو لكل فرد آخر فيما يتصل بتقدير السعادة والألم كمعيار للتنظيم السياسى ، بمعنى أنهم يعيشون « المنفعة » على أساس ما يتحقق « للفرد المطلق » من سعادة أو ما يتجنبه من ألم وليس على أساس « الفرد فى المجتمع » . وبذلك يكون مبدأ المساواة عند الراديكاليين الفلاسفة أوسع وأقوى مما كان لدى فلاسفة الاستنارة من الفرنسيين .

لقد أخذ الراديكاليون الفلاسفة عن دافيد هيوم رفضه لنظريتي

(٣١٥) القانون الطبيعي هو الذى يعظم القواعد الأزلية التى تمثل « المثل الأعلى » لكل ما هو موجود فى الطبيعة والتى يمكن ادراكها عن طريق العقل .

(٣١٦) ج : سبين : تطور الفكر السياسى الكتاب الثالث ، ص ٦٠١ وأيضا انظر الكتاب الرابع ، ص ٧٧٩ - ٨٠٧ .

(٣١٧) سبين : تطور الفكر السياسى ، ص ٨١٠ ، ص ٨٩٥ ، ص ٩٣٤ .

« العقد الاجتماعي » و « الحقوق الطبيعية » لعدم وجود أى دليل يثبتهما مقربين أن المجتمع السياسى والسلطة يقومان لأنهما ينطويان على منفعة الناس ، وأما الحقوق الطبيعية المطلقة هى أيضا مجرد وهم ، لأن كل حق شخصى تحده حقوق مماثلة أو مقابلة الآخرين ، مما أوجب وسيلة ما تحدد هذه الحقوق بحيث تجعلها متفقة بعضها مع بعض ، وهذه الوسيلة تتمثل فى « القانون » الذى يضعه الشعب أو من ينوب عنهم ، وبالتالى فالحقوق فى الواقع يخلقها المجتمع ، وبذلك يمكن تطبيق معيار المنفعة - على أساس أن ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من أفراد الشعب هو النافع - على الحقوق الفردية المختلفة التى يقوم عليها النظام الليبرالى .

ونجد حق الملكية عندهم حق مقدس وأساس ولا بد من وجوده - لا بوصفه حقا طبيعيا - بل لما يوفره من احساس بالأمن للفرد ، والاحساس بالأمن والأمان أهم أركان السعادة ، ومن ثم فإن واجب الدولة هو تأمين كل إنسان على ما يملكه ولكن وجد هؤلاء الراديكاليون الفلاسفة حصول فرد على ممتلكات كثيرة مع وجود معلمين لا يملكون شيئا يتنافى مع التطبيق الكامل لمعيار المنفعة الذى يقضى بتحقيق السعادة لأكثر عدد من أفراد الشعب على قدم المساواة ، مما جعل الراديكاليون يقررون أن واجب الدولة - السلطة القائمة أو المشرع - أن تعمل بقدر الامكان على الاقتراب من المساواة فى حق الملكية بحيث يصل الاحساس بالأمن الناشئ عن الملكية إلى أكبر عدد من أفراد الشعب عن طريق اجراءات لا تؤدى إلى زيادة الفوارق بين الأفراد فى الملكية بشرطين هما :

- ١ - عدم المساس بملكية من يملكون فعلا حتى لا يفقدون احساسهم بالأمن
- ٢ - ألا يؤثر أى اجراء يتخذ فى سبيل الاحساس بالأمن من الناس عن الملكية الخفضة على النشاط والمبادرة الفرديين باعتبارهما أساس كل ازدهار وتقدم .

وهكذا انتهى الراديكاليون الفلاسفة إلى وضع حدود « نفعية » على المساواة ، مثلما فعل فلاسفة الاستنارة بأن جعلوا المساواة محددة « بالفوارق الطبيعية » بين الأفراد ، وما يترتب عليها من تفاوت فى الملكية تنسبة للتفوق الطبيعى فى القدرات والمجهود .

وقد ذهب بعض الراديكاليين الفلاسفة إلى أن الطريقة المثلى لتحقيق أكبر قدر ممكن من التقارب فى الملكية فى حدود المحافظة على الاحساس بالأمن وعلى النشاط الفردى هو فرض ضرائب متصاعدة على الموارث .

أما بالنسبة لحق الحرية الشخصية - الذى يمثل الحق الثانى الذى يقوم عليه المذهب الليبرالى - فقد اعتبرته أيضا المدرسة النفعية من أهم مقومات السعادة للفرد ، بشرط أن تخضع هذه الحرية - كيفية الحقوق الأخرى - للحدود التى يقرها القانون ، بحيث تتفق حرية كل فرد مع حرية الأفراد الأخرى ، وبذلك لم تعد الحرية لديهم مفهوما مطلقا ، بل محدود بمعايير أكبر قدر من الحرية لأكثر عدد من أفراد الشعب ، * هذا المفهوم للحرية لا يتفق مع الفكرة الأساسية فى المذهب الليبرالى التى ترى أن السلطة « شر لابد منه » ومن ثم فيجب تقييدها والحد من مجالات عملها بكل الوسائل الممكنة لأن أنصار المدرسة النفعية يقررون أن السلطة لها دور إيجابى تقوم به فى وضع الحدود الضرورية للحقوق المختلفة حيث لا تتعارض بعضها مع بعض ولتحقيق السعادة لأكثر عدد ممكن من أفراد الشعب .

وبالرغم من موقف الحذر والاحتياط من أنصار المدرسة النفعية - شأنهم شأن الليبراليين جميعا - تجاه السلطة ، فإنهم نيزحوا المبدأ الذى يعتبر القيود الدستورية هي الضمانات الرئيسية للحرية ، ومن ثم هاجموا مبدأ الفصل الكامل للسلطات والقيود الذى تقيدها باسم ضمان الحريات داعين الى منح السلطة الكاملة للمجلس التشريعى - البرلمان - وحده فى ظل رقابة الشعب عن طريق ضرورة حق الانتخاب للجميع ، وبذلك اتسع نطاق المساواة عند الراديكاليين الفلاسفة ليشمل صراحة مبدأ المساواة السياسية الكاملة الى جانب مبدأ المساواة القانونية الذى وقف عنده معظم فلاسفة الاستنارة ، مما جعل مبدأ السيادة الشعبية أقرب الى التحقيق المعنى على أساس « منفعة » فى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من أفراد الشعب (٣١٨) . وقد انتشرت هذه الأسس الجديدة للمذهب الليبرالى فى إنجلترا أكثر من بقية دول أوروبا بحيث أثرت فى تطور المفهوم الديمقراطي وخلصتها من الجمود الذى أضفاه مفهوم الحقوق الطبيعية على المذهب وجعلته بالتالى أكثر قدرة على التكيف مع التطورات التالية بما انطوت عليه من معايير أكثر مرونة .

ونتيجة ظهور أنواع مختلفة من المذاهب الاجتماعية ، وجدنا الطبقة الوسطى فى فرنسا وكثير من دول أوروبا قد واجهت هذه الاتجاهات الجديدة بتشديد قبضة المستور واتخاذها دوعا يحصها من الطبقات الدنيا كما

(٣١٨) سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة على إبراهيم السيد ، ص ٨٩٥ ، وما بعدها .

حماها من الحكم الملكي المطلق من قبل حتى تحتفظ بسكاسيها ومركزها الاجتماعي الجديد الذى اتاح السيطرة على مقاليد المجتمع بوصفها « مثقلة الأمانة » . وبذلك تحول المذهب الليبرالى الى عقيدة طبقية وتحول التطبيق الديمقراطي الى نظام طبقى يحمى هدفه تأمين الطبقة الرأسمالية على سيادتها الاقتصادية والسياسية وتفوقها الاجتماعى فى مواجهة الطبقات العاملة ، حتى تحول الأمر فى النهاية الى صراع يحاول كل طرف إخضاع الآخر له .

أما فى إنجلترا ومن حذا حذوها فى الشمال ، فإن المفكرين المؤمنين بالفلسفة الفردية قد قاموا بتعديل المذهب الليبرالى مع الاحتفاظ بأسسه الفردية حماية للمبادرة الفردية والنشاط الفردى لانهما أساس ازدهار المجتمع . وقد تم هذا التعديل على مرحلتين فى النصف الثانى من القرن الماضى ، فالمرحلة الأولى على يد جون ستوارت ميل ، وبها انتهى مفهوم الدولة الحارسة Guard-State ، أما المرحلة الثانية على يد توماس هيل جرين وفيها تبلور مفهوم جديد للحرية ، حيث قامت عليه الأفكار التى انتهت بقيام دولة الرفاهية Welfare State فى أيامنا هذه .

ولقد تطور مفهوم الليبرالية فى نهاية القرن التاسع عشر حينما بدأ البرلمان الانجليزى - وبعض البرلمانات الأخرى فى أوروبا مثل البرلمان الألمانى - يصدر نوعا من التشريعات الاجتماعية التى تحاول إصلاح أحوال العمال فى المصانع وتوجد من حرية أصحاب الأعمال فى استغلالهم ، مما جعل هربرت سبنسر (١٨٨٩) يعتبر هذا خروجا على المبادئ التى تسلم بها فى النظام الفردى ولقد كانت هذه الإجراءات الإصلاحية قد تمت دون أساس منهجى تقوم عليه فكما جاء جون لوك ليضع الأساس الفلسفى لقيام الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨ م ميررا « الثورة على الحكم المطلق » نجد جون ستوارت ميل (١٨٢٠) قد جاء ليبرر هذا الاتجاه الإصلاحى ويضع له أساسا مذهبيا .

ولقد اتخذ « ميل » من الفلسفة النفعية منطلقه لتعديل أسس المذهب الليبرالى ، فقد ركز على حرية الفرد كإنسان متعدد الجوانب ، مقررًا أن المبدأ القائل بأن « الحرية مجرد التخلص من استبداد الحكم ليس صحيحا تماما ، فهناك أنواع أخرى من الضغوط فى المجتمع أكثر ضررا للحرية

(١٨٩١) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٩٥٠ ، وما بعدها .

(١٩٢٠) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٩٢١ - ٩٥٠ .

وافترقا عليها من تدخل السلطة ، متشلة فى الضغوط الناشئة عن الحاجة الى لقمة العيش ، ومن ثم فينبغى على المجتمع - ممثلا فى سلطته السياسية - ان يتدخل ليخفف من هذه الضغوط ، وبذلك يكون تدخل الدولة أمرا ضروريا يمكن ان يؤدى الى تحقيق قدر أكبر من الحرية للفرد ، بدلا من اعتبار تدخل الدولة شر ضرورى ، وتقييد للحرية الإنسانية .

ولقد اكد ميل أن الحرية ليست خيرا فرديا فحسب ، بل هى أيضا خير اجتماعى تتوقف عليه رفاهية المجتمع وأفراده معا . ومن ثم فإن خير المجتمع ورفاهيته يمان جميع أعضائه ، مما يترتب عليه تدخل الدولة لتحقيق هذا الخير وهذه الرفاهية أمر مرغوب فيه دون المساس بحرية الفرد . مما أوقع ميل فى اللجوء الى وضع تقسيم تعسفى وتحكمى للتصرفات التى تهم الفرد شخصيا ولا تؤثر فى الغير ، فان الدولة فى هذه الحالة تمتنع عن التدخل فيها ، أما التصرفات الأخرى التى يشمل أثرها الآخرين ، فيكون للدولة حق التدخل بوضع الحدود التى تزيل من أثرها فى الغير إذا كان ضارا .

ويمكن أن نلخص إسهام ميل فى تطوير وتعديل المذهب الليبرالى فى النقاط الثلاث التالية :

١ - أضفى على مفهوم « الحرية » معنى مختلفا بحيث لم يعد قائما على مجرد تقييد سلطة الدولة والحد من مجالات تدخلها .

٢ - أدخل مفهوم الخير الاجتماعى والرفاهية كأساس من أسس المذهب الليبرالى .

٣ - قضى بهذين المفهومين على مبدأ حرية التعامل المطلقة والدولة الحارسة التى يقتصر عملها على حماية الحقوق الطبيعية للفرد .

أما التطور الثانى فى الليبرالية نجده قد جاء على يد توماس هيل جرين (١٨٢٦) الذى تأثر بالفلسفة الهيجلية ، ومن ثم كان جرين من أبرز مفكرى المدرسة المثالية أو الهيجلية الجديدة ، وأبعدهم أثرا فيما يتصل بتعديل أسس المذهب الليبرالى .

فقد اتخذ مفهوم اجتماعية الإنسان من هيجل كأساس ينطلق منه بأن الفرد انما يحقق ذاته عندما يكون له دور فى المجتمع ، وتخلص من

ذلك الى ان هدف التنظيم السياسى هو اتاحة الفرصة لكل فرد لكي يجد الدور الملائم له فى الحياة الاجتماعية ، كما انكر مثل ميل ان الحرية هي مجرد امتناع الدولة عن التدخل فى شئون الافراد ، واصفا هذا النوع من الحرية بأنه « حرية سلبية » ليستقبلها بما أسماه « بالحرية الايجابية » التى تتميز عنده القدرة على التمتع بشئ أو تحقيق هدف يهم الانسان . والمجتمع الليبرالى على هذا الأساس هو المجتمع الذى يستطيع اعضاؤه تحقيق أكبر قدر من أهدافهم المشروعة ، ولا يحدى أن تقول للفرد أنت « حر » ثم تتخذ منه موقفا سلبيا تماما حتى عندما تحول كل الظروف القائمة دون إمكانية التمتع بهذه الحرية بل يجب على المجتمع أن يهيئ الظروف الممكنة ليكون للحرية معنى حقيقى . فاذا كان « الصالح العام » يجعل تدخل الدولة غير مناف للحرية فانه يمكن توسيع نطاق مفهوم « الصالح العام » بحيث يصبح تدخل الدولة أمر مشروعاً بل واجباً فى العلاقة بين صاحب العمل والعامل . وبذلك تحول مفهوم الصالح العام من فلسفة فردية مطلقة الى فلسفة فردية مقيدة أو قريبة من الفلسفة الاجتماعية بصفة عامة ، حيث أن العمل على تحقيق الحرية الايجابية هو جوهر « الصالح العام » .

وبذلك قضى بحرين على المفهوم القديم للمذهب الليبرالى الذى كان يذهب الى تقسيم النشاط الاجتماعى الى مجال سياسى يمكن للدولة أن تتدخل فيه ، والى مجال اقتصادى لا يسمح بتدخل الدولة فيه عندما قرر صراحة تدخل الدولة فى أى مجال بهدف تحقيق الحرية الايجابية للأفراد فظهرت دولة الرفاهية التى سنتجت عنها فيما بعد عندما تعرض لموضوع ارتباط السياسة بالاقتصاد .

ثانيا : التطبيق الليبرالى وارتباطه بالاخلاق

الأمر الذى لا شك فيه أن النظام الديمقراطى الغربى يقوم على أساس الفلسفة الفردية بنوانها السياسية والاقتصادية والتطبيقية . وقد عرضنا للجانب السياسى متمثلا فى المذهب الليبرالى من خلال تطور مفهوم الليبرالية منذ نشأتها حتى يومنا هذا . أما الجانب التطبيقى للنظام الليبرالى فى صورته المعروفة باسم نظام الحكم الديمقراطى الغربى ، لو ما يطلق عليه أيضا المصطلح « النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب » ،

واضحين في الاعتبار أهمية تناول الجانب الاقتصادي القائم على حرية التعامل ثم نتناول بعد ذلك مدى ارتباط السياسة بالأخلاق داخل الدولة .

ومن ثم فإن مدار هذا الجزء الثاني من الفصل الرابع يتمثل في نقاط ثلاث هي :

- ١ - الممارسة السياسية .
- ٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد .
- ٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق .

وستعرض لكل منها بشئ من التفصيل المجلد دون الدخول في التفاصيل الفرعية الكثيرة مما يبعدنا عن موضوع هذا البحث وجوهه .

١ - الممارسة السياسية

وتعرف هذه الممارسة السياسية في المذهب الليبرالي باسم « نظام الحكم الديمقراطي الغربي » أو « النظام البرلماني المتعدد الأحزاب » .

وتعني الديمقراطية ذلك النوع من التنظيم الاجتماعي لجمعية الحكم الذي يتعاون فيه جميع أفرادها لتحقيق أهداف مقررّة . وتبعاً لاختلاف الأهداف من مجتمع لآخر يترتب عليه ظهور أنواع مختلفة من التنظيم الديمقراطي وبالتالي يؤدي إلى الاختلاف في تعريف الديمقراطية .

فالديمقراطية - عند أنصار الفردية والليبرالية - تعني مجموعة المباني والأفكار التي تعتبر كل « سلطة » مصدر خطر ، وأن الحكومة السائدة هي الحكومة المقيدة السلطة (٣٢٢) من هذا المنطلق يستخدم بعض الكتاب مصطلحات الديمقراطية والليبرالية والرأسمالية بمعنى واحد باعتبارها أسماء مختلفة لنفس الشيء (٣٢٣) ، ولكن البعض منهم يرون أن مفهوم « الديمقراطية » يختلف عن مفهوم « الليبرالية » حتى أواخر القرن التاسع عشر . ثم اندمج المفهومان ، فصارا اسمين لمسمى واحد بعد

E. M. Burns : "Ideas in Conflict", p. 4. (٣٢٢)

T. Weldon : "The Vocabulary of Politics", p. 86. (٣٢٣)

ذلك (٣٢٤) وينقلب على هذا الرأي الاتجاه الى اعتبار « الديمقراطية » مجدد صورة معينة من صور الحكم ، فهي عند معظمهم تعبير عن « حكم الشعب » أو « حكومة الأغلبية » (٣٢٥) .

أما أنصار المذاهب الجماعية الاشتراكية يرون أن جوهر المفهوم الديمقراطي هو المساواة الاقتصادية ، وليست المساواة السياسية والقانونية وحدهما . وعلى هذا فلا يمكن للديمقراطية السياسية أن تكون حقيقية إلا اذا وجدت الديمقراطية معناها الاجتماعي الواسع الذي ينطوى على عدم وجود فوارق اقتصادية. كبرى تجعل من « رأس المال » القوة المتحكمة تماماً في التوجيه السياسي (٣٢٦) .

ولكن الديمقراطية الليبرالية لم تعد قاصرة على المساواة السياسية والقانونية وإنما تطورت بعد ذلك بتعديل عنصر « الهدف » الذي تستخدم عملية الحكم لتحقيقه انطلاقاً من مفهوم أن الحكم يجب أن يكون بواسطة الشعب ومصالحه الشعب أيضاً ، ومن ثم صارت تنطوى على عنصر اقتصادي نشأ عن استخدام الشعب لقوته السياسية في فرض مفهوم المساواة الاقتصادية الى جانب المساواة السياسية والقانونية (٣٢٧) .

ويعرف النوع الأول من الديمقراطية التي جوهرها المساواة السياسية والقانونية بمصطلح « الديمقراطية الكلاسيكية أو الليبرالية أو الغربية » ، بينما يسمي النوع الثاني من الديمقراطية الى المساواة الاقتصادية بجانب المساواة السياسية والقانونية ويعبر عنها بمصطلح « الديمقراطية الاجتماعية » حيث يعتبر « جوني مستوارث ميل » نقطة التحول البارزة في هذا الصدد كما أشرنا من قبل .

وبعد أن أوضحنا مفهوم الديمقراطية وتطورها ، نأتي الى صور الحكم الديمقراطي الغربي وتطبيقاته من خلال مؤسساته .

Guido de Ruggiero : "The History of European Liberalism" (١٩١٤)
trans. by E. G. Collingwood, pp. 69-73.
(Oxford, 1927).

G. G. Field : "Political Theory", p. 22 (London, 1963). (٣٢٥)

H. Lasky : "Communism", pp. 131-132. (٣٢٦)

E. H. Carr : "Nationalism and After", p. 8. (٣٢٧)

١ - صور الحكم الديمقراطي :

الأمر الذي لا شك فيه أن التطبيقات المعاصرة للديمقراطية كاسلوب حكم في النظام السياسي الليبرالي قد اتبعت أساسا من أحداث ثلاث ثورات كبرى في إنجلترا عام ١٦٨٨ م ، وفي أمريكا عام ١٧٧٦ م ، وفي فرنسا عام ١٧٨٩ م (٣٢٨) .

ولما كانت الليبرالية مرتبطة دائما بالديمقراطية الغربية التي تعنى حكم الشعب بنفسه ولصالحه كما قلنا ، فإن اشتراك المواطنين في ممارسة السلطة يعتبر أمرا ضروريا لتحقيق هذه الديمقراطية ؛ إلا أن هذه الممارسة نتيجة حكم الأغلبية تتخذ إحدى صور ثلاث في التطبيق الديمقراطي وهي :

(١) الديمقراطية المباشرة Direct Democracy

ويعنى هذا المصطلح في علم السياسة اشتراك جميع أفراد الشعب في مباشرة الحكم بأنفسهم ، ويستحيل تطبيقها في الدول المعاصرة لاتساع رقعة مساحتها ولعجزها في جمع المواطنين في مكان واحد وإشراكهم جميعا في مناقشة الأمور العامة بالإضافة إلى صعوبة تولية الشعب مباشرة كل الأعمال من تشريعية وتنفيذية وقضائية التي تحتاج إلى أفراد أو هيئات فنية متخصصة ، وأيضا اقتصرها للسرية التامة مما يمرض البلاد للخطر ، فضلا عن عدم جدية المناقشة للأمور العامة لتسلط وسيطرة الهيئة التنفيذية على عملية التصويت في جمعية الشعب التي صار دورها مجرد التصديق على ما تم إعداده سلفا من مشروعات القوانين التي قلمتها الهيئة التنفيذية (٣٢٩) ومن هنا يمكن القول أن العيوب الموجودة في الديمقراطية المباشرة ، وبعضها مستمد من جوهر النظام نفسه ، والبعض الآخر مستمد من تطبيقه في بعض الأقاليم (٣٣٠) .

(٣٢٨) د - عبد الحيد اسماعيل الأصاوي : « السورى وأثرها في الديمقراطية » ص ٣٣١ .

(منشورات المكتبة المصرية بيروت ط ٢ : بدون تاريخ بينما ذكر في تقديم الطبعة الأولى عام ١٩٨٠) .

(٣٢٩) د - ثروت بطوي - د - أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي ص ٧٩ - دار النهضة العربية مصر ١٩٧١ .

(٣٣٠) د - محمد كامل ليلة : النظم السياسية ص ٥٠٥ دار الفكر العربي طبع عام ١٩٧١ .

(ب) الديمقراطية غير المباشرة : « النيابية » : Indirect Democracy

ويعنى هذا المصطلح حكم الشعب عن طريق ممثلين عنه يتم اختيارهم بالانتخاب كل فترة زمنية معينة . هؤلاء النواب يتولون الحكم باسم الشعب ونيابة عنه لفترة محددة وهذا الأسلوب في الحكم هو ما نطلق عليه في علم السياسة مصطلح « الحكم النيابي » Representative Government وهنا نجد دور الشعب مقتصر على اختيار النواب فقط دون مزاولة السلطة ، ومن ثم فإن إرادة هؤلاء النواب معبرة عن إرادة الناخبين التي هي في الواقع إرادة الشعب (٣٣١) .

ويمثل النظام الديمقراطي غير المباشر - أى الحكم النيابي - في ثلاث صور مختلفة هي :

١ - نظام حكومة الجمعية « Government of Assembly »

وهي تعنى تركيز وتجميع سلطات الحكم كلها في يد الهيئة النيابية بحيث تخضع لها كل السلطات الأخرى من تنفيذية وقضائية خضوعاً تاماً نتيجة تعيين وعزل أعضائها وسن القوانين لتعمل بها .

وتوجد حكومة الجمعية عادة في الظروف الاستثنائية نتيجة قيام الثورات وانهيار الحكومات وسقوط الدساتير ، لتقوم بهذه المهام كلها لحين وضع دستور الدولة . ويمكن الخطر في حكومة الجمعية لأنها تجمع السلطات كلها مما يؤدي إلى استبداد الهيئة النيابية المستمرة وراء السيادة الشعبية وإرادة الأمة مما يشكل خطراً على الحريات وأقرب النظم لحكومة الجمعية هو نظام الحكم في الاتحاد السوفيتي (٣٣٢) .

٢ - النظام الرئاسي : "Presidential System"

يقوم هذا النظام أساساً على أن رئيس الدولة هو رئيس السلطة التنفيذية يباونه سكرتيرون وظيفتهم تماثل تماماً وظيفة الوزير في النظام البرلماني ولكن ليس من حق الهيئة التشريعية توجيه أسئلة أو استجوابات

(٣٣١) د. محمود حلي : للبلد، الدستورية العامة من ٣٠٧ - دار الفكر العربي ١٩٦٤ .

(٣٣٢) د. محمود حلي : نظام الحكم الإسلامي مقارنة بالنظم الممارسة من ص: ٣٨٠ - ٣٨١ عن دار الهدى ط ٤ عام ١٩٧٨ .

الى هؤلاء السكرتيرين لانهم يخضعون فقط لرئيس الجمهورية من الناحية السياسية ، أما المسؤولية الجنائية فمن حق مجلس النواب اتهام أحد السكرتيرين - الوزراء - او رئيس الجمهورية جنائيا على أن تتم محاكمة كل منهما أمام مجلس الشيوخ ، والسلطة القضائية في هذا النظام مستقلة تماما عن السلطة التنفيذية لاتخاب أعضائها مباشرة من الشعب ، أما يستحيل معه تعديل نظام المحكمة العليا الاتحادية عن طريق البرلمان الاتحادي الا بالوسائل المقررة في الدستور . ومن ثم جاءت مراقبة المحكمة العليا الاتحادية لتصرفات السلطة التنفيذية مما ترتب عليه وصفها بأنها هيئة سياسية . وهنا يتضح فصل السلطات الثلاث ، فصلا تاما في النظام الرئاسي الموجود في الولايات المتحدة .

وأهم هذه العيوب التي توجه الى هذا النظام هو استقلال السلطتين التشريعية والتنفيذية مما يجعل كل منهما في موقف مغاير للآخر ، فيعرض رئيس الجمهورية للاختيار بين الاستسلام وترك الحكومة بلا قيادة او الهجوم الذي قد ينتهي بفوضى وكذلك عدم مسؤولية رئيس الجمهورية عن أخطائه الادارية وعدم محاسبة الهيئة التشريعية له يجره الى الوقوع في اخطاء فريية بالاضافة الى هذا يؤدي الى الديكتاتورية في المستقبل لأن رئيس الجمهورية يجنح بين السلطة والاستقلال . ولعل هذه العيوب هي التي جعلت النظام الأمريكي أن يقر بعض مظاهر التعاون والرقابة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، بعض هذه المظاهر نص عليها الدستور الأمريكي عليها ، وبعضها أوجده التطبيق العملي (٣٣٣) .

٣ - النظام البرلماني : Parliamentary System

يقوم هذا النظام البرلماني على أساس وسط بين نظام حكومة الجمعية ونظام الجمهورية الرئاسية ، يهدف ايجاد التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في وجود المسؤولية الوزارية أي مسؤولية الوزارة أمام البرلمان ويقابلها حق الحل أو سلطة الحكومة في حل المجلس التبايني (٣٣٤) .

(٣٣١) د. سليمان محمد الطباوي : السلطات الثلاث في المسار للممارسة وفي الفكر السیاسی الاسلامی ص ٣٥٢ عام ١٩٦٧ .
(٣٣٤) د. محمود حلمي : نظام الحكم الاسلامی مقارنا بالنظم للممارسة ص ٢٨٥ - ٢٠٣ .

ويقوم أساس النظام البرلماني على أربعة أركان هي :

١ - المجلس النيابي منتخب من الشعب ، وأحياناً من مجلسين وهما الجهة التي تمثل الهيئة التشريعية التي تسن القوانين .

٢ - رئيس الدولة غير مسئول سياسياً عن سياسة الحكومة وغير مسئول جنائياً إذا كان رئيس الدولة ملكاً وإذا كان رئيس الدولة رئيساً للجمهورية فإنه غير مسئول سياسياً وإنما مسئول جنائياً عن الجرائم التي يرتكبها .

٣ - الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابي الذي له حق مساءلتها كلها عن تصرف أحد أعضائها .

٤ - التعاون والرقابة المتبادلة بين المجلس النيابي والوزارة نظراً لاشتراك الوزارة في المجلس النيابي في بعض المسائل التشريعية كما أن الوزارة مسئولة سياسياً وجنائياً أمام المجلس النيابي ، هذه المسئولية تعطى حق حل المجلس النيابي ودعوته لانتقاد أو قرض الدورة البرلمانية .

بعد أن تكلمنا عن الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة يبقى أمامنا نظام الديمقراطية شبه المباشرة .

(ج) الديمقراطية شبه المباشرة : Semi-direct Democracy

وهي نظام متطور يأخذ بنظام وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة ، ويقوم على أساس برلمان منتخب مع الرجوع إلى الشعب في بعض الأمور الهامة التي تتمثل في مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ، ويعتبر الشعب في هذا النظام سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث (٣٣٥) .

ولا نتفق مع رأي الدكتور عبد الحميد اسماعيل الأنصاري بأن الشعب في هذا النظام سلطة رابعة ، وذلك مناه عدم وجود الشعب أساساً في النظام النيابي وإنما نعتقد أن القول الصحيح هو تفاوت درجات اشتراك القاعدة الشعبية والمشاركة النيابية في المسائل الهامة بعد أن

(٣٣٥) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ، السورى وأثرها في الديمقراطية ص ٣٥٤ .

كانت مقصورة على انتخاب ممثلين عن الشعب ليتولى الحكم نيابة عنه
ويتصرف في كل الأمور دون الرجوع الى الشعب .

أما وسائل اشتراك الشعب فعلا في الديمقراطية شبه المباشرة فهي :

١ - الاستفتاء الشعبي :

ويقصد به معرفة رأى الشعب في أمر من الأمور لأخذ موافقته عليه
أم رفضه . والاستفتاء الشعبي له ثلاث صور متمثلة في الاستفتاء
التشريعي ويكون على مشروع قانون وضعه المجلس النيابي ، ويمتد
الاستفتاء التشريعي من أهم مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة المتعلقة
بمسائل التشريع . أو الاستفتاء الدستوري ويكون على تعديل الدستور
أو إحدى مواده والأخيرة الاستفتاء السياسي وعندها اقرار خطة سياسية
معيّنة جديدة يلجأ إليها رئيس الدولة غالبا لاطهار قوته في الداخل
والخارج نتيجة تأييد الشعب له وثقته فيه .

٢ - الاعتراض الشعبي :

يقصد به حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صدر
من البرلمان فعلا في بحر مدة معينة من تاريخ نشره وبمدها يمرض القانون
المعرض عليه للاعتقاء الشعبي ، ومن ثم كان الاستفتاء الشعبي ضرورة
لازمة للاعتراض الشعبي وفي حالة موافقة الشعب ، يصبح القانون نافذ
المفعول ، وفي حالة عدم موافقته عليه يفقد أهليته ويأثر رجعي .

٣ - الاقتراح الشعبي :

من حق عدد معين من الناخبين التقدم باقتراح مشروع قانون الى
المجلس النيابي فيلتزم بمناقشته ، وقد يشترط الدستور أن يمرض
قرار المجلس النيابي في موضوع الاقتراح على الشعب في استفتاء عام
سواء كان القرار بالموافقة على الاقتراح أو رفضه أو يوضع قانون آخر
مغاير لموضوع الاقتراح .

٤ - حق الناخبين في اقالة نائبهم :

قد يقرر الدستور جواز التقدم لعدد معين من الناخبين - يتحدد
ما بين ٢٠٪ ، أو ٢٥٪ من عددهم - بطلب اقالة نائبهم بعد مدة من

انتخابه أو في خلال ١٢ شهر قبل انتهاء مدة النيابة (٣٣٦) فيعاد الانتخاب من جديد وإذا أعيد انتخاب النائب المطلوب إقالته ، يصبح لازما على طالبين الإقالة دفع نفقات عملية الانتخاب .

٥ - عزل الشعبى :

قد يكون من حق عدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابى فيعرض الأمر فى استفتاء شعبى ، فإذا وافق الشعب على هذا الأمر ، تم حل المجلس القائم لاجراء إنتخابات جديدة لمجلس جديد .

٦ - حق عزل رئيس الجمهورية :

أعطت بعض الدساتير للشعب حق عزل رئيس الجمهورية . فى حدود معينة فى حالة طلب عدد معين من الناخبين وبعد استفتاء عام يتقرر فيه مصير رئيس الجمهورية .



مما عرضناه يتبين لنا أن نظام الديمقراطية شبه المباشرة أصبح ضرورة عصرية لأنه يحقق المثل الأعلى للديمقراطية أكثر من الشكل النيابى ، لشاكة الشعب فى عملية الحكم فعلا ، مما يؤدى الى استعاضة سيطرة الأحزاب السياسية ، والى التخفيف من غلواء سيطرة رأس المال أيضا على الحكم وعلى أعضاء المجلس النيابى بالإضافة الى السماح لكثير من أعضاء النقابات المهنية والطوائف والجمعيات السلمية الذين يعزفون عن الاشتراك فى انتخاب المجلس النيابى بأن يسهموا برأيهم فى تكوين إرادة الشعب فى تصريف بعض شئون الحكم وخاصة عن الاستفتاءات الشعبية (٣٣٧) .

أما النقد الموجه للديمقراطية شبه المباشرة يتلخص فى عدم كفاءة أغلبية الشعب لافتقاره الى الخبرة الفنية وكذلك الى كثرة الاستفتاءات على القوانين بحيث لا تسبقها مناقشات كافية ، فهذا مردود عليه لقيام أجهزة

(٣٣٦) مارك لاسكى : السلطات فى الدولة والتنظيم الدولى ص ٤٩ (مجموعة آخرنا لك) .

(٣٣٧) طيمية الجرف : نظرية الدولة والأمير العامة للتنظيم السياسى ، الكتاب الثانى ص ١١٨ - مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٦ .

الاعلام المختلفة بتتوير الشعب. بالإضافة الى الاجتماعات والثروات الشعبية التي تسهم في علاج هذا القصور الموجه للنظام الديمقراطي شبه المباشر . ومن الانتقادات الموجهة ايضا سهولة التأثير على الجماعات الشعبية من رجال الدين والمحافظين والرجعيين ، والتقليل من هبة ونفوذ المجالس النيابية لاشتراك الشعب في التشريع فضلا عن ارهاق الشعب لميزانية الدولة لكثرة الاقتراحات والاستفتاءات ، وهذا مردود عليه أيضا وذلك لأن الجماعات الشعبية على وعي كامل بالأمور ومن الصعب التأثير عليها ، بينما يسهل التأثير على أعضاء المجلس النيابي من رجال الحكومة والراساليين الذين يمثلون غالبا الطبقة الغالبة التي من مصلحتها الإبقاء على الوضع الراهن والعمل على تطويل بناء التقدم ، أما بالنسبة الى تقليل هبة ونفوذ المجالس النيابية هذا صحيح لأن الواجب يقتضي أن يكون الأمر لمصلحة الشعب صاحب السيادة فهو رجوع الشيء الى أصله . أما ارهاق ميزانية الدولة فقول غير سليم لأن الاستفتاءات تكون مقصورة على المسائل الهامة التي تخص المواطنين الذين يقدرون الأعباء المالية وقيمة الوقت من أجل المصلحة العامة ، فلا يمكن بعد ذلك ان تكون النفقات عاتقا في تعميق التجربة الديمقراطية شبه المباشرة التي تؤكد دور الشعب بصورة ايجابية .

٢ - مؤسسات النظام الديمقراطي :

من خلال عرضنا لصور الحكم الديمقراطي الثلاث يتضح لنا انه يوجد ثلاث مؤسسات هي :

- ١ - المجلس النيابي وهو يمثل السلطة التشريعية .
- ٢ - مجلس الوزراء وهو يمثل السلطة التنفيذية .
- ٣ - مجلس القضاء ويمثله السلطة القضائية .

وقد أوضحنا دور كل من هذه السلطات الثلاث المتمثلة في مجالسها حين عرضنا لصور الحكم الديمقراطي بأشكاله الثلاثة ، ولا يخفى أهمية وجود الأحزاب كمؤسسات أساسية تفرز هذه السلطات الثلاث ، ومنعروض المؤسسة هامة في النظام الديمقراطي وهي الحزب حيث يقوم النظام الديمقراطي الغربي على تعدد الأحزاب ووجدنا ان نعرض لهذه المؤسسة حينما نتناول مبدأ حق المعارضة وتعتمد الأحزاب التي من حيث نشأتها مرتبطة بظهور مبدأ حق المعارضة .

٣- مبادئ العمل في النظام الديمقراطي :

لقد عرضنا لمبدأ حكم الأغلبية من خلال تقديمنا للتطبيق الديمقراطي في صوره الثلاث من ديمقراطية مباشرة وغير مباشرة وشبه مباشرة ثم قدمنا مؤسسات الحكم الديمقراطي .

ولما كانت مقومات أو مبادئ العمل الديمقراطي لم تقتصر فقط على مبدأ حكم الأغلبية ولكن يوجد مقومات أخرى رأينا أن نعرضها الآن بالإضافة الى مبدأ حكم الأغلبية فتكون كالآتي :

١ - مبدأ الانتخاب العام كوسيلة للتطبيق الديمقراطي .

٢ - مبدأ حكم الأغلبية .

٣ - مبدأ حق المعارضة وتمدد الأحزاب .

٤ - مبدأ فصل السلطات .

سبق أن أجملنا القول بأن مبادئ العمل في النظام الديمقراطي الغربي متمثلة في الانتخاب العام ومبدأ حكم الأغلبية ومبدأ حق المعارضة وتمدد الأحزاب ، وإخيرا مبدأ فصل السلطات . . . وسنعرض لهذه المبادئ بشيء من التفصيل لكل منها .

١ - الانتخاب العام : Election

هو الوسيلة الوحيدة الفعالة للتطبيق الديمقراطي الغربي وتعني به القاعدة التي تحدد الأسلوب في اختيار الحكام ، وهل هذا الاشتراك حق أم واجب ؟ وكذلك هل يعتبر من وقع عليهم الاختيار ممثلين عن المجتمع كله أو القطاع الذي انتخبهم أي دوائرهم الانتخابية - وهل هم ممثلون «Delegates» أم مجرد وكلاء Representatives يتحدد اختصاصهم بهام معينة لا حق لهم في الخروج عليها ، وأخيرا ما مدى سيطرة الناخبين على المنتخبين بعد انتخابهم (٣٣٨) .

(٣٣٨) G. Field : Political Theory "pp. 140-161 (London, 1963)
H. Lasky. "Grammar of Politics" p. 115 and after
(London, 1955)

د . عبد الحميد متول : القاهرة الدستوري والأظمة السياسية ج ١ ص ١٢٥ -

١٣٦

(منشأة المعارف ١٩٦١ م)

والأمر الذى لا شك فيه أن الممارسة العملية أو التطبيقية الديمقراطية توضع لنا اذا كان « حق الانتخاب » مقتصرًا على فئة معينة - دافعوا الضرائب - فيعنى ذلك سييطرة ممثلى المصالح الاقتصادية على شئون الحكم، أما اذا اعتبر الانتخاب « واجباً » وليس « حقاً » لكل الناس فانه يمكن تحديد الفئات أو الأشخاص بشروط معينة مما يترتب عليه ، استبعاد فئات أو أشخاص غير مرغوب فى مشاركتها فى عملية الحكم ، أما ما يتصل بأسلوب الاختيار فاما يتحدد الانتخاب على درجة واحدة واما على درجتين ، مع ملاحظة أن الانتخاب على درجتين يسهل للسلطة القائمة فعلا التحكم فى عملية الاختيار أكثر من الانتخاب على درجة واحدة ، وبذلك يصير النظام الحزبى مجرد أداة للمحافظة على استمرارية الحكم والوضع الراهن .

وقد تطور النظام الانتخابى فى ظل الديمقراطية الغربية من بداية انكار مبدأ المساواة السياسية ، وقصر المشاركة فى عملية الانتخاب على المالكين « باعتبارهم انشط عناصر المجتمع ، الذين عرفوا باسم المواطنين الإيجابيين ابان الثورة الفرنسية ، الى ان صار الاشتراك فى وقتنا الحاضر حقاً لكل مواطن فى الدولة دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الوضع الاجتماعى ، أو الاقتصادى باعتباره أن هذا الاشتراك هو الحد الأدنى المتصور من المشاركة فى الحياة السياسية ، وفى حالة عدم توافره يفقد المنصر الرئيسى فى الحكم الديمقراطى وهو التحكم بالرضا من ناحية وأن من لا صوت لهم فى عملية الحكم لا نصيب لهم فى خيرات وطنهم من ناحية أخرى .

ويمكن القول أن مبدأ المساواة السياسية قد حظى بالاعتراف فى عصرنا الحديث ووقتنا الحاضر تطبيقاً لمبدأ (لكل انسان صوت بمجرد كونه مواطناً) .

٢ - مبدأ حكم الأغلبية : Majority Rule

حيث يعنى أن تنفيذ القرارات بالأغلبية العددية باسم الشعب كله (١٧٣٩) بدلاً من قاعدة الإجماع التى يصعب تطبيقها لتعذر الإجماع على قرار معين واحد ، ومن هنا كان مبدأ حكم الأغلبية الذى أتى به

« لوك » (٣٤٠) نتيجة دخول الأفراد في العقد الاجتماعي ، فانهم يسلمون في نفس الوقت بحق الأغلبية في الحكم لأن الأغلبية هي في الواقع تحمل في طبيعتها قوة المجتمع كله بمقتضى قانون الطبيعة .

وقد هاجم بعض المفكرين السياسيين مبدأ الأغلبية على أساس انه ينطوي على ظفيان الأغلبية Majority Tyranny على الأقلية Minority التي تصبح تبعا لذلك تحت رحمة الأغلبية مما جعل بعض المفكرين السياسيين ان يشترطوا نسبة كبيرة قد تصل الى ٧٥٪ أحيانا للبت في بعض القرارات او الأمور الهامة (٣٤١) .

٣ - مبدأ حق المعارضة Right-of Opposition (٣٤٢) ، وتعدد الأحزاب Multi Party.

ويعتبر مبدأ السماح بحق المعارضة للأقلية التي لا توافق على أي قرار بذاته وإن كانت ملتزمة بطاعته من أهم سمات العمل في النظام الديمقراطي الغربي ، ولكن في نفس الوقت لها - أي الأقلية - حرية العمل في ضم أكبر عدد من الأصوات في جانبها لتكون أغلبية بهدف إلغاء القرار الذي لا توافق عليه .

ويعتبر وجود المعارضة مبدأ أساسيا في هذه النظم الديمقراطية ، لأن فلسفة الديمقراطية تكمن في المذهب الليبرالي وهو الجناح السياسي للمذهب الفردي الذي يقرر حقوقا طبيعية للأفراد كذلك فان حق المعارضة يشمل ما اصطبغ عليه بالحقوق السياسية التي تتكون من حريات الفكر والرأي والاجتماع وحرية الصحافة والاعلام بمختلف وسائله ، وأيضا حرية تكوين الأحزاب ، فان اهدار حرية بعضها يؤدي الى اهدار حرية الجميع على المدى الطويل ، ومعنى هذا أن ضمان حرية المعارضة في صورها المختلفة هو الذي يكفل استخلاص إرادة الأغلبية استخلاصا صحيحا (٣٤٣)

ويؤكد سلامة النظام السياسي أيضا .

اذن فالحرية هي صمام الأمن لنظام الحكم الديمقراطي ، فإذا

John Lock, "Two Treatises of Government, The Second Treatise of Civil Government, ch. IV. (٣٤٠)

H. May : "The theory of Democracy", pp. 166-167. (٣٤١).

Al o : Right of Veto وكذلك تسمى بالانجليزية (٣٤٢)

(٣٤٣) د . ثروت بلوى : « النظم السياسية » ص ٣٦٥ .

ما تعارضت المبادئ الديمقراطية مع الحرية ، وجب تغليب الحرية ، لأن الحرية هي غاية النظام الديمقراطي ومبادئ الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هي كفالة الحرية للفرد وللجماعة ، ولا يجوز أن تعطى الغاية الوسائل المستمرة لتحقيقها ، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر (٣٤٤) ، ومن ثم فلا بد من وجود تنظيم يمثل رأى العام والرأى الآخر عرف باسم « الحزب Party » ، ولما كانت الديمقراطية الغربية قد سمحت بحق المعارضة للأقلية ، فإنه قد قامت شرعية تحقق لها تنظيم نفسها فى جماعات أو تكتلات - أو ما يعرف باسم « الأحزاب Parties » * كما سبق أن أوضحنا من أجل الدعوة أوجهة نظرها والاعتراف بدورها الرسمى فى العملية السياسية .

ومع أن الدكتور طعيمة الجرف (٣٤٥) يقرر أن الأسس الديمقراطية الغربية تقوم على فكرة الأفراد وحدهم هم أصحاب المصلحة ، لا تتفق أصلا مع وجود الأحزاب التى تمثل تجمعات جزئية لأنها تقوم بدور الوسيط بين الفرد وسلطة الدولة .

ونعتقد أن ما جاء فى رأى الدكتور طعيمة الجرف مخالف للواقع حيث أن لوك فى عقده الاجتماعى بين الحكوميين والحاكم ما هو فى الواقع الا صورة دستورية تتمثل فى الحكوميين كتجمع وبين الحاكم كدولة ، ومن هنا يمكن أن تكون الأحزاب معبرة عن العقد الاجتماعى أو الدستور وبين الدولة مما ينتفى معه تعارض فكرة الأحزاب أصلا مع فكرة الأفراد وحدهم .

قصارى القول أن نظام تعدد الأحزاب Multi-Party System صار مع الوقت من أهم خصائص التطبيق الديمقراطى الغربى ، بل هناك من المفكرين المصاعرين من يعتبرونه المعيار الأساسى للديمقراطية ، وينكرون هذه الصفة على كل الأنظمة التى تقوم على مفهوم الحزب الواحد .

ويقتضى منا أن نجعل القول فى أن الحزب السياسى عبارة عن جماعة :

(٣٤٤) د. محمد مصطفى : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ص ٤٠ : القاهرة ١٩٦١) .

(٣٤٥) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ص ٢٥٤ - ٢٧٥ .

(٣٤٥) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ص ٢٥٤ - ٢٧٥ .

من الأفراد المنتظمين بهدف العمل معا كوحدة سياسية تتخذ موقفا موحدا من القضايا العامة أو من بعضها في إطار برنامج سياسي معين ، وتستخدم حقها الانتخابي في الوصول الى الحكم لتحقيق أهداف تبنتها في برنامجها السياسي (٣٤٦) .

ويمكن أن نعرض بإيجاز مميزات وعيوب الأحزاب (٣٤٧) متمثلة في أن الأحزاب لها دورها في تنوير وتكوين الرأي العام المستنير والاستفادة من جهود أهل الخبرة الفنيين وتعمل على تنشيط الحياة السياسية ، وتحول دون استبداد الحكومة ، كما أنها مدرسة لتخريج وتربية الكوادر السياسية القادرة من خلال تعميق الالتزام الحزبي وتحديد المسئولية العامة بعيدا عن المؤثرات العاطفية ، كما يتميز الحزب بالتخلص من سيطرة الفرد ، لأن الحزب جماعة وبالتالي عدم خضوع الأمة لحاكم مستبد .

أما الانتقادات فيمكن إجمالها : بأنها تعمل على تزييف الرأي العام وسيطرة الأقلية على الأحزاب ، كما أن اختلاف الأحزاب وتنافسها يعرض الأمة الى تفتت وحدتها ، وتؤدي أيضا الى عدم الاستقرار نتيجة حصول أى حزب في الأغلبية المطلقة في المجلس النيابي ، كما أن الأحزاب تعمل من أجل من مصلحتها الحزبية دون ... المصلحة العامة ، وفي نفس الوقت تعمل على تغيير حرية الناخب والناخب نتيجة الالتزام الحزبي وأضعا تؤدي الى ظهور طغيان الأغلبية أو ما يعرف بالديكتاتورية البرلمانية من خلال ممارسة حكمها الاستبدادي تحت ستار الديمقراطية .

وعلى كل فنجد أنفسنا نميل الى الاتفاق مع الدكتور إبراهيم درويش (٣٤٨) في قوله بأن مجموع هذه الانتقادات انبعا تدور حول الأساليب والوسائل التي تمارسها الأحزاب بقية تحقيق أهدافها وأغراضها ، وليس موجهة ضد الأحزاب في ذاتها كمؤسسات سياسية داخل النظام السياسي .

(٣٤٦) لمزيد من التفاصيل راجع : د- عبد الحميد متولى : « الحريات العامة » ص ٩٤ منشأة المعارف الاسكندرية عام ١٩٧٥ ، د- الشافعي إير رواس « التنظيمات السياسية الشعبية » ص ٥٣ وما بعدها (عالم الكتب بصر عام ١٩٧٤) ، د- عبد الحميد متولى : « أزمة الأنظمة الدييمقراطية » ص ١١٦ منشأة المعارف عام ١٩٦٤ ، د- إبراهيم درويش : « علم السياسة » ص ٣٩٢ (دار النهضة العربية عام ١٩٧٥) .

(٣٤٧) نفس المصادر السابقة .

(٣٤٨) د- إبراهيم درويش : « علم السياسة » ص ٣٩٢ (دار النهضة العربية) عام

١٩٧٥ .

ويمكن القول بأن نجاح أى عمل إنما يتوقف على السلوك الأخلاقى
«القيم» ، وكذلك الأحزاب ، فإن نجاح ممارستها يتوقف على نوع الرادع
الأخلاقى لدى الإنسان وعلى القيم الروحية التى يتمسك بها ، كما أن هذا
النجاح يتوقف على إمكانية النظام السياسى فى ردع الخوارج عليه ،
وأخيرا يتمثل فى أهمية العمل الحزبى ونشاطه عندما يزداد نمو الوعي
السياسى بين المواطنين .

٤ - مبدأ فصل السلطات : Separation of Authority

لقد كان مفهوم « فصل السلطات » أحد المبادئ الهامة فى التطبيق
الديمقراطى الغربى أى تقسيم جهاز الحكم الى سلطات ثلاث : تشريعية
Legislative وتنفيذية Executive وقضائية Juridical .
والفصل بينها بواسطة عدة إجراءات لضمان افتتات احداها على الأخرى
خوفا من تركيز السلطة فى جهة واحدة قد ينتهى بها الأمر الى الاستبداد
فى الحكم . وقد حظيت فكرة فصل السلطات اهتمام الليبراليين باعتبارها
أحدى الوسائل الفعالة لحماية الفرد من طغيان الحكم . وقد تبلورت فكرة
فصل السلطات فيما يعرف باسم « مبدأ فصل السلطات » فى صورته
التطبيقية الحديثة على يد منتسكيو الذى وضع نظاما من الكوابح
والتوازنات «Checks and Balances» يتضمن الدستور مؤكدا انعدام
الحرية إذا اجتمعت السلطان التشريعية والتنفيذية فى يد فرد واحد
أو هيئة واحدة ، كذلك انعدام الحرية فى حالة عدم فصل السلطة القضائية
عن السلطتين التشريعية والتنفيذية .

لهذا قد ورت زعماء التورتين الأمريكية والفرنسية فكرة الفصل بين
السلطات وانتهى الأمر الى تعرض مبدأ الفصل بين السلطات فى خلال
القرن الماضى الى نقد شديد لاستخالة تطبيقه عمليا ، وفى نفس الوقت ضار
لأنه يؤدى الى عدم الاستقرار فى عملية الحكم (٣٤٩) ، كما أنه يؤدى
الى الانقراض من سيادة الشعب المثلة فى المجلس النيابى وبالتالى يؤدى
الى ضعف الحكومة وتمطيلها ، فضلا عن التركيز على عدم السماح لى
سلطة من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدودها دون أن يحدد مجال عمل
كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلا ، ولذلك فهو غير عملى
ولا يطابق الواقع . فالقول مثلا بأن الهيئة القضائية مستقلة تماما عن

.. (٣٤٩) د. عبد الحميد متولى : القاهرة المستورى والأنظمة السياسية ، ص ١٨٥
وما سدا .

السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد أن ينتهى فى آخر الأمر الى هذه السلطة التنفيذية (٣٥٠) .

ونتيجة لهذا النقد الشديد لمبدأ فصل السلطات لفشل محاولات تطبيقه عمليا أن تبنت معظم الدساتير الحديثة والمعاصرة هذا الاتجاه وفى نفس الوقت عملت على تقوية قيمة « نظام الكوابح والتوازنات » لمنتسكيو بزيادة فعاليتها مما جعل الاتجاه العام فى وقتنا الحاضر يدعو الى تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهاز التشريعى والأجهزة الشعبية الأخرى مع اتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء .

بعد ذلك يتضح لنا دور كل مؤسسة من مؤسسات النظام الديمقراطى الغربى وهى الأحزاب والمجلس النيابى ومجلس الوزراء ومجلس القضاء . أما الأحزاب فهى الركيزة الأولى لقيام النظام الديمقراطى الغربى بعد مراحل متطورة فى هذا النظام القائم على تعدد الأحزاب لتجاح عملية الحكم ، بينما المجلس النيابى وهو المجلس المنتخب الذى يمثل الهيئة التشريعية . أما مجلس الوزراء The Cabinet ف يتم اختيار رئيس الوزراء من أعضاء الحزب صاحب الأغلبية فى المجلس المنتخب على أن يختار وزراءه بدوره من أعضاء البرلمان من بين زملائه فى حزب الأغلبية . ويعرف رئيس الوزراء باسم « الوزير الاول » Prime Minister (٣٥١) .

وبذلك يصير مجلس الوزراء حلقة صلة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فالوزراء فى النظام البرلمانى هم من ناحية رؤساء الأجهزة التنفيذية ، ويعتبرون من ناحية أخرى بمثابة لجنة مؤلفة من حزب الأغلبية فى المجلس النيابى لوضع الخطوط الأساسية لعمل الحزب فى الهيئة التشريعية ، ومن ثم فهم من الناحية العملية عنصر أساسى فى توجيه نشاط السلطتين معا (٣٥٢) . أما السلطة القضائية أو ما يعرف باسم مجلس القضاء ، فهى تعتبر سلطة مستقلة فى جميع النظم الديمقراطية . فى أداء وظيفتها وليس للسلطتين التشريعية والتنفيذية التدخل فى أعمالها ، ويقتضى تبعا لذلك استقلال رجال القضاء تماما ، ومن ثم فهم يخضعون فى تعيينهم وترقيتهم وعزلهم لقواعد واضحة تشرف عليها وتنفذها

H. Lasby : Grammar of Politics", p. 104. (٣٥٠)

S. Leacock : "Elements of Political Science", pp. 332-338, (٣٥١)
(London, 1942).

G. Field : Political Theory "p. 161". (٣٥٢)

هيئة قضائية محايدة تعرف باسم مجلس القضاء Legal Assembly مع ملاحظة أن استقلال القضاء لا يمنع من وجود علاقة بين السلطة القضائية والسلطين التشريعية والتنفيذية . فالسلطة التشريعية تضع القوانين التي تنظم القضاء وتحدد اختصاصاته وتبين مراحل التقاضي ودرجاته ، فضلا عن أنها تضع القوانين التي يطبقها القضاء في المنازعات التي تعرض عليه . ومن حق السلطة التشريعية أيضا حق تعديل أو إلغاء القوانين في أي وقت وبالتالي يلتزم القضاء بتطبيق هذه القوانين الجديدة المعدلة - كما يحق للسلطة التشريعية إصدار العفو الشامل عن بعض الجرائم ، فيلتزم القضاء بعدم السير في اتمام اجراءات الدعوى بشأنها وبذلك تنتهي كل الآثار المترتبة لهذه الأحكام الجنائية الصادرة فيها ، بينما نجد القضاء له حق مراقبة اعمال السلطة التشريعية ويقف حائلا أمام القوانين المخالفة للدستور فيستنع عن تطبيقها أو يحكم بطلانها - أما بالنسبة للعلاقة بين السلطين القضائية والتنفيذية ، فاننا نجد أكثر ارتباطا وقوة من حيث أن السلطة التنفيذية هي التي تعين القضاء وهي التي تتولى ترقياتهم وعزلهم وفقا لأحكام القوانين وفي حدودها التي تضمن استقلالية القضاء . كذلك مراقب القضاء أعمال السلطة التنفيذية ،

٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد

تكلنا عن الجانب السياسي من المذهب الفردى والذي يعرف بالمذهب فيحكم بإلغاء القرارات الادارية غير المشروعة ويعوض المتضرر عن الأخطاء القانونية أو المادية الناتجة من جهة لادارة .
للليبرالى أما عن الجانب الاقتصادى من المذهب الفردى فيعرف باسم « حرية التعامل » Laissez Faire, Laissez Passer. أو ما يصرف بالحرية الاقتصادية .

وقد ظهر مذهب حرية التعامل في فرنسا إبان القرن الثامن عشر على يد مدرسة « الفيزيوقراط » وكان يقصد به علم تسهل الدولة في النشاط الاقتصادى للأفراد والتخفيف من حدة القيود والضرائب التي فرضتها الحكومة الفرنسية في عهد تيرجو ، ثم انتقل المذهب الى إنجلترا على يد آدم سميث ، ثم اعتنقته فرنسة ماتشتر بزعامة كوبرن وبرايث ، والتي كانت تدعو لحرية التجارة وتعارض تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والصناعية ، وما أصبرته من قوانين في ذلك الوقت للتفتيش

على المصانع ، ورأت هذه المدرسة أن الضرائب التى تجريها الدولة تعتبر « رأسمال غير منتج » ويجب الإقلال منها ما أمكن .

ويتلخص مذهب « حرية التعامل » بأنه يوجد نظام طبيعى للكون يتضمن توافقا اقتصاديا طبيعيا بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع دون حاجة للتدخل من جانب أية سلطة سياسية ، وإن المنافسة الحرة كفيلة بتحقيق أكبر قدر ممكن من الانتاج والرخاء فى المجتمع . وقد دعمت الفلسفة النفعية التى نادى بها بنتام والتى تقوم على أن الهدف من التنظيم السياسى والقانون للمجتمع هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس .

اذن مذهب حرية التعامل أو الحرية الاقتصادية يقوم على أساس عدم تدخل الدولة فى شئون الناس الاقتصادية عموما ، مما يوفر لهم أكبر قدر من الحرية وبالتالي أكبر قدر من السعادة ، ولكن التطور المعاصر للمذهب حرية التعامل - الحرية الاقتصادية - يقوم على المنافسة الحرة التى فيها أكبر ضمان لمصلحة المستهلكين كما يحقق لهم الاستمتاع برغباتهم بأقل تكلفة ممكنة .

دولة الرفاهة Welfare State

لقد أوضحنا أن مذهب « الحرية الاقتصادية » أى « حرية التعامل » يقوم على أن هناك قوانينا اقتصادية ثابتة مثل قانون العرض والطلب - تحكم النشاط الاقتصادى وأن مخالفة هذه القوانين أو تدخل السلطة السياسية فى سيرها يؤدى الى أضرار كبرى تلحق بالمجتمع وتوقعه عن مسيرة التقدم .

وقد تبين من التطبيق لهذا النظام الذى يقوم على المنافسة الحرة والصراع من أجل البقاء فى المجال الاقتصادى ، قد أصبح فيه المجتمع كله تحت رحمة المنافسة التى لا ترحم ، وتعود بالإنسان الى شرعية الغاب . وتتجاهل كل القيم الانسانية التى نماها الجنس البشرى عبر قرون طويلة فى سبيل تحقيق المثل العليا .

من أجل هذا ظهر بعض المفكرين يدعون الى تغيير الأسس التى يقوم عليها المذهب الليبرالى نفسه وما يتضمنه من مفهوم الحرية السلبية فضلا عن بعض التشريعات التى صدرت تحت ضغط الرأى العام وتزايد القوة

السياسية للطبقات المظلومة ، والتي أعطت هؤلاء العمال حق الانتخاب ،
 فظهر قانون الإصلاح البرلماني Parliamentary Reform الذي منح
 حق الانتخاب العام لجميع الذكور في إنجلترا في عام ١٨٨٢ م . بعد
 الحملات والمظاهرات العديدة التي قام بها أعضاء هذا الاتجاه ، كذلك نجد
 في ألمانيا عام ١٨٧١ م ، وأيضاً في فرنسا ١٨٧٤ قوانين إصلاحية
 مماثلة (٣٥٣) ، هذه التشريعات هي التي حدثت من « حرية التعامل »
 المطلقة ، والتي نظمت بعض مجالات النشاط الاقتصادي كتحديد ساعات
 العمل وتحريم عمل الأطفال حتى سن معينة ، كما وضعت مواصفات أقل
 تمسفا لشروط العمل . في الواقع ان هذه الاجراءات التي شملتها
 التشريعات الأخلاقية انما كانت تحمل في طياتها نبذ الفلسفة الفردية
 المطلقة فيما يتصل بتحديد أهداف السلطة السياسية والاخذ بأفكار
 جديدة تلقى على الدولة أعباء جديدة وتوسع نطاق وظيفتها .

وكان أول من وضع الأسس الجديدة لتدخل الدولة هو جون ستيوارت
 ميل الذي قرر تحقيق « الرفاهة الاجتماعية Social Welfare »
 من أهم أهداف المجتمع ككل وبالتالي أهم مسئوليات السلطة السياسية
 مع مراعاة عدم التضحية في الحرية الفردية والحد من نشاطها على حساب
 رفاهة المجموع مقرر أن حرية الفرد وكرامته يجب ان . . . تظل أحد الأسس
 الأولى للتنظيم السياسي والاجتماعي بحيث نجد جون ستيوارت ميل يضع
 محاولة توفيقية بين هذين الهدفين بأن قسم تصرفات الفرد الى نوعين
 الأولى تصرفات لا تؤثر في أحد ولا تخص أحداً سواه شخصياً ، أما التصرفات
 الثانية فهي التي تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في رفاهة المجتمع ،
 وانتهى الأمر بجون ستيوارت ميل الى عدم تدخل السلطة السياسية اطلاقاً
 في التصرفات الأولى ، بينما للسلطة السياسية أن تضع من القواعد والقيود
 ما ينظم التصرفات الثانية (٣٥٤) . بذلك فصل ميل فيما يتصل بالنشاط
 الاقتصادي حيث أنه فصل بين قوانين السوق فيما يتصل بالانتاج وفيما
 يتصل بالتوزيع ، وذهب الى أن الانتاج في أي مجتمع عملية يحكمها التطور
 التاريخي للتوسيمات الاقتصادية والاجتماعية ومن ثم فهو يخضع لقوانين
 هذا التطور أما التوزيع فيتوقف على السائد في المجتمع ومن ثم يخضع
 لتدخل الدولة .

(٣٥٣) د. طيبة الجرف : « نظرية الدولة » ص ٣٣٣ - ٣٣٦ .

(٣٥٤) جون ستيوارت ميل : الحرية : ترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد ص ٦٤٧
 وما بعدها (مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦) .

وبذلك نلخص الى أن جون ستيوارت ميل قد أضفى على المذهب الليبرالى مفهوم الخير الاجتماعى والرفاهية الاجتماعية وتدخل الدولة مما يشكلان قاعدتين أساسيتين جديدتين وبذلك قضى على المفهومين القديمين : مبدأ حرية التعامل والدولة الحارسة .

أما الخطوة التالية فقد أتى بها توماس هيل جرين الذى ربط بين حرية الفرد ومقتضيات الرفاهة الاجتماعية على أساس مفهوم « الحرية الإيجابية » فى مواجهة الحرية السلبية ، مؤكداً أن الفرد إنما يحقق ذاته عندما يكون له دور فى المجتمع وخلص من ذلك الى أن هدف التنظيم السياسى هو إتاحة الفرصة لكل فرد لكى يجد المور الملائم له فى الحياة الاجتماعية كما أن « الصالح العام » هو المفهوم الأساسى فى المذهب الليبرالى حتى يتحول من فلسفة طبقية الى فلسفة اجتماعية شاملة وأن الصلح على تحقيق الحرية الإيجابية هو جوهر الصالح العام وبذلك قبل توماس جرين تدخل الدولة فى أى مجال بهدف تحقيق الحرية الإيجابية للأفراد عن طريق التخطيط الاجتماعى بصورة معينة أدت الى ظهور دولة الرفاهة

كما ساعد على بلورة دولة الرفاهة ما نادى به الفقيه الفرنسى ليون ديجي فى نظريته « التضامن الاجتماعى » التى تقوم أصلاً على أن الجماعات البشرية منذ أن وجدت كانت تعتمد فى بقائها على التضامن بين أفرادها وأنه لولا هذه العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد لانقرضت عقيدة واستحال تقديم ، ومن ثم فكان التضامن الاجتماعى هو الأساس الضرورى للمجتمع فى تحديد أسلوب تنظيمه السياسى فى التدخل التنظيمى لحقوق الأفراد وتقييدها فى ضوء بقاء المجتمع وصالحه (٣٥٥) .

وفى الربع الثانى من القرن الحالى دعا جون ماينارد كينز باصرار الى تدخل الدولة فى الميدان الاقتصادى بهدف إلغاء البطالة تماماً ورفع الضرائب على رؤوس الأموال لتجنب الأزمات الدورية التى يؤدى اليها الاعتماد على قوانين السوق وحدها . وتعتبر هذه المجموعة من الأفكار هى الأساس الذى تقوم عليه راسمالية القرن العشرين ، كما دعا كينز الى تدخل الدولة أكثر فى الميدان الاجتماعى للحد من زيادة النسل التى اعتبرها أشد العوامل تميراً للرفاهة (٣٥٦) .

(٣٥٥) د. ثروت يدرى : « النظم السياسية » ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

E. M. Burns : "Ideas in Conflict", pp. 194-196.

(٣٥٦)

وكان من نتيجة التعديل الذى أدخل فى تحديد السلطة السياسية على يد ميل وجرين وديجي وكينز وغيرهم أدى الى ظهور دولة الرفاهة عمليا فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) بعد أن ظل مفهوم الدولة الحارسة مسيطرا طوال القرن التاسع عشر .

وكان الأساس الذى قامت عليه دولة الرفاهة « هو تقرير بيغردج » الذى جعل للسلطة السياسية دورا حاسما فى إعادة توزيع الدخل « وتقديم » الخدمات الاجتماعية - « اذن مفهوم دولة الرفاهة يقوم على فكرة وضع « سياسة شاملة « Total Policy » « لتوجيه النشاط الاقتصادى للمجتمع والسيطرة عليه بهدف تحقيق الأهداف الاجتماعية واستخدام السلطة السياسية فى أى مجال لتحقيق الرفاهية للمواطنين .

ومما ساعد على ظهور دولة الرفاهة نمو التيار الاشتراكى الذى بدأ ينتشر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ثم قيام أول دولة اشتراكية فى روسيا كذلك وقوع الحرب العالميتين الأولى والثانية مما دفع الدول الى زيادة تدخلها فى مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية لمواجهة متطلبات الحرب مما جعل مبدأ عدم التدخل لا وجود له عمليا ، وبذلك اختفى مفهوم الدولة الحارسة . Guard-State ليحل محله مفهوم دولة الرفاهة Welfare State

ويمكن أن نقول بعد أن عرضنا للنظام الليبرالى السياسى وعلاقته بالاقتصاد أن النظم الليبرالى طوال القرن الماضى كانت فيه السلطة السياسية لا تتدخل فى النشاط الاقتصادى عملا بحرية التعامل والحرية الاقتصادية مما أطلق على الدولة وقتئذ اسم (الدولة الحارسة) لأنها مهمتها حفظ وتأمين الحرية لكل فرد دون أن تتدخل فى شئون ، أما منذ النصف الأول من القرن الحالى فقد ظهرت دولة الرفاهة فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية ، وبالتالي أدى ظهورها الى تدخل فى كافة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية مع التمسك بالنظام البرلمانى المتعدد الأحزاب ، ومن هنا يمكن القول أن السياسة ارتبطت بالاقتصاد فى وقتنا الحاضر نتيجة تعديل المذهب الليبرالى حتى يواكب متطلبات العصر ويستطيع مواجهة التيارات السياسية الجديدة مثل الفكر الاشتراكى حيث أن مفهوم دولة الرفاهة قد تضمن قدرا كبيرا من التخطيط الاقتصادى والاجتماعى رغم وجود بعض

R. M. Titmuss : Es ays on the Walfare State, pp. 35-38 (١٩٥٧)
and pp. 57-58. (London 1903).

G. Chamberlain : "The Roots of Capitalism", p. 80. (١٩٥٨)
(New York 1959).

غلاة الرأسماليين الأمريكيين يرون أن أى قلد من التخطيط إنما يعنى
القضاء المبرر على حرية الفرد (٣٥٨) .

٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق

لقد سبق أنه أوضحنا أن المذهب الليبرالى يقوم على مصادر ثلاثة هي
كتابات جون لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية . وسنمر مرعبا
بالنسبة لجون لوك وفلاسفة الاستنارة حيث عرضنا لهم تفصيلا من قبل .
أما المدرسة النفعية فنعرض لها تفصيلا من ناحية ارتباط السياسة بالأخلاق
عند كل من جيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل ، وتوماس جرين .

إن الدولة عند لوك تكمن فيما توفره لأفراد الشعب من إشباع وبخاصة
ما يتعلق بحماية حق كل منهم فى المجتمع مما يملك من حق الملكية وحق
الحرية الشخصية وحق الحياة ، لأنها جميعا حقوقا سابقة على المجتمع
السياسى . ومن ثم فليس من حق الحاكم إلّاها أو تقييدها ، بل وجدت
الدولة فى الواقع لحمايتها ، وبهذا نجد العقد الاجتماعى عند لوك عقيد
أخلاقيّ الزامى مرتبط برضا الحكومتين عن الحاكم فإذا خرج عنه وجبت
الثورة ، وبذلك احتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقى .

ويمكن القول إجمالا أن حركة الاستنارة الفرنسية قامت على فكرة
القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية ، وعلى المصلحة الذاتية المستنيرة وبذا
أعلنت شأن المذهب الفردى (٣٥٩) . ولكن روسو هاجم مكانة العقل التى
احتلتها عند فلاسفة الاستنارة موضحا أن العقل فاسد لأنه يضع الحصانة
ضد الحدس الأخلاقى ، وبدون التبجيل والإيمان والحدس الأخلاقى لا يكون
ثمة وجود لخلق أو مجتمع . وبذلك أقام دولته على الإرادة العامة لكل
أفراد المجتمع دون استثناء على قدم المساواة ، ولا يجوز تقسيمها تبعاً
للمركز الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى ، كما لا تقبل الأنابة لأن
المشاركة الإيجابية من جانب كل فرد هى الضمان الرئيسى لسلامة البقاء
الاجتماعى وبذلك تكون الإرادة العامة هى الخير الاجتماعى الذى هو معيار
الصواب ، لذلك فهى دائماً على حق .

(٣٥٩) سيان : « تطور الفكر السياسى » . الكتب الرابع ترجمة على إبراهيم السيد

ثم نجد دافيد هيوم وسار على منواله تقريرا أدموئيدبيرك . في انجلترا قد قررا التخلص من أخلاقيات القانون الطبيعي ونطاقه السياسي ، لأن العقل والمبادئ البديهية والقوانين الأخلاقية الخالدة الثابتة تقتض ضمان الانسجام بين الطبيعة والفرد . ومن ثم قرر هيوم إحلال مفهوم المنفعة بدلا من الحقوق الطبيعية ، لأن المنفعة مفهوم في ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعي ومنبثقة منها مستويات عرقية خاصة من السلوك تخضع بوجه عام أغراضا إنسانية ، لأن هذه الاعتراف متوقفة دائما على حالة من الحقائق ، وعلى علاقات السببية بالميل البشرية . وعلى صياغة قواعد عملية تقسح مجالا لهذه الميول (٣٦٠) . فالأنظمة السياسية ما هي الا نظام متسع ومعقد من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة نشأت في الماضي وتكيفت مع الحاضر ، ومن ثم فيجب احترام تقاليد المستور كاحترام الدين تماما .

لقد كشف هيوم عن نواحي الضموض في حكمة العقل ، بذلك أثار الشك في نفس مبدأ القانون الطبيعي . واعتبر روسو أن الدين والأخلاق مسائل تتصل بالشعائر وحاول كانت الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق وجعل كل منهما مجاله بينما هيجل أعين أن دياكتيكه قادر على اظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة ، وبذلك فهو أداة جديدة لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين ، وانتهى نتيجة تمجيده للدولة ، بأن وضع الدولة فوق متناول القانون بل وفوق أي نقد أخلاقي ، مما شكل نوعا من مذهب اخضاع الفرد للدولة .

ورغم أن الهجوم كان ضاريا بحد فلسفة الحقوق الطبيعية ، فإنه لم يستطع إلغاء المذهب الفردي ، لأن مبادئ ثورة لوك قد تضمنتها وثائق إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية قد أجمعت مثلا علما كفلت الحريات المدنية مما جعل الدفاع عن فلسفة الحقوق الطبيعية ثورية في جوهرها ابان القرن الثامن عشر . مما ترتب عليها نتائج عملية ظهرت في القرن التاسع عشر مما جعل ليبرالية القرن التاسع عشر تنسج بروح معتدلة سببها الاتجاه الى تبيان العلوم عامة والفكر الاجتماعي بخاصة نحو التجريبية فضلا عن ازدياد ثبات مركز الطبقة الوسطى ونفوذها .

ويمكن تقسيم الليبرالية الى فترتين تاريخيتين : الأولى متمثلة في

فلسفة الراديكاليين الاجتماعيين ، وكانت في جوهرها برنامجا من الإصلاحات القانونية والسياسية ، يربط بينهما جميعا أنها مستمدة من مبدأ « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد » وهنا تبرز أهمية جرمي بنتام الذي شيّأى الكلام عنه فيما بعد ، أما الفترة الثانية فتمثلت في الحرية الاقتصادية التي نادى بها آدم سميث ثم بينها دافيد ريكاردو خير بيان ، وقوام هذه الحرية الاقتصادية يلخصها هذا القول للمأثور « دعه يعمل دعه يمر » ، أى تعنى حرية التعامل مما أنتج سوء الحالة للعمل بسبب المنافسة الحرة التي لا يعمل فيها كل منتج على ما فيه مصلحة الآخرين .

وكان الاعتبار الأخلاقى مطلبيا دائما نتيجة النطاق الذى عانى منها عمال الصناعة وما ترتب على حرية التجارة من تضحية بمصالح المزارعين فى سبيل نهضة الصناعة والتجارة فضلا عن نمو الوعي السياسى بين العمال . مما جعل الليبرالية تراجع سياساتها وأساليبها فى ضوء الظروف المتغيرة . مما نتج عنه تعديلات تمثلت فى فلسفات جون ستيوارت ميل وهيربرت سبنسر ومنكفئ بالاشارة الى الأول فقط بينما ظهرت بعد ذلك فلسفة توماس جرين الذى رأى ان السياسة والاقتصاد نظامان متشابكان ولا بد لكليهما من الناحية الفكرية أن يسهما فى الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالى . وكانت هذه التعديلات فى الليبرالية هى التي أدت الى ظهور محاولة الرفاهة كما بينها ونتبعه بعد ذلك بجون ستيوارت ميل ثم توماس هيل جرين كما أشرنا .

والآن نعرض الفكر السياسى ومدى ارتباطه بالأخلاق عند جرمي بنتام ونتبعه بجون ستيوارت ميل ثم توماس هيل جرين حتى نأتى الى وليم جيمس وجون ديوى عاوضين للفكر البراجماتى من خلالهما .

كما قلنا ان الليبرالية تقوم على رواة ثلاثة منها كتابات لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية . ويعتبر جرمي بنتام أكبر فيلسوف اقترن اسمه بالفلسفة النفعية ويقوم مذهب بنتام على أساس أن الفعل الخير هو الذى يحقق أو يحتمل أن يحقق أكبر قدر من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس ، وهذا هو مبدأ النفعية وهذه هى غاية الحياة الخلقية التى ينبغي أن يطمح الى تحقيقها الأفراد والجماعات الانسانية معا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأعمال الانسانية موهونة بما يترقبه عليه من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هى الخير الأقصى ، كما يصبح الألم هو الشر ، الوحيد فى حياة الانسان ، بذلك تحولت الأخلاق عند بنتام الى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأعمال من لذات وآلام ، ويقرر بنتام أن تقدير اللذات يستوجب تقدير نتائجها الاجتماعية كالخوف الذى يصيب أفراد المجتمع

بسبب الجريمة والمثل السيء الذى ينتشر بين الناس ، والاضطراب الاجتماعى الذى ينجم عنه ، والعقاب الذى يحيق بالمجرم فيسبب له ألماً ويحمله على طاعة واحترام القوانين التى توضع لمصلحة الجماعة ، هذه وغيرها مسائل ينبغي ملاحظتها ابتداء تحقيق المنفعة العامة . وبذلك سلب بنتام الأخلاق صفاتها المعيارية الحقيقية حينما ألقى كلمة « ينبغي » أو « لا ينبغي » من قاموس الأخلاق بأن قام مذهبه الأخلاقى فى مطالبة الإنسان بأن يصل على تحقيق منفعة المجرع على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى الذى يقرر أن الإنسان ينشد بطبيعته لذته فى كل تصرف ياتيه . ومن ثم يقرر بنتام والنفعيون من وراءه تقييم أخلاقية الفعل على ما يترتب عليه من لذة أو ألم من منفعة أو ضرر ، دون النظر الى البواعث أو البيئة فانها لا تغير من طبيعة الأفعال تماماً ، وبالتالي فلا بد للخيرية أو الشرية من جزء ، فالجزء الطيب يفرى بالفعل الطيب والجزء السيء يدفع الى ارتكاب الشر ، وقد قسم بنتام الجزاءات الى أربع : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية . وبهذا تحققت النزعة الواقعية للأخلاق لأنها ترمى الى توجيه النشاط الإنسانى لأسعاد المجتمع بقدر الامكان ، وليست مهمة الفلسفة الخلقية أن تضع مثلاً علياً يسير عليها السلوك الإنسانى ، وإنما تقوم على دراسة المجتمع دراسة علمية تصطنع فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، لأن المجتمع قد وجد قبل أن نشرع فى اصلاحه واخضاعه لهلى الأخلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، ولذا على الفرد أن يلاحظ ما هو فى الواقع وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط الإنسانى ، حيث أن للمجتمع طبيعته وبهذا الوضع يتحتم أن تنشأ قوانين الأخلاق وما من قوة تستطيع أن تمنع وجودها بهذا أراد بنتام أن يكون. ثبوتى الأخلاق (٣٦١)

لهذا امتازت أخلاقية بنتام النفعية عن مذهب هوبز الذى سلب الفرد حرية واستقلاله بأن جعل الالتزام الخلقى للدولة أو الى الحاكم بدلاً القوية الذى يشمل على فكرة الاحسان الى الغير ليقول من أنانية هوبز ،

ونستخلص رأى بنتام بايجاز فى أنه يرى الأخذ بمبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد كمقياس للقيمة الفعلية للنظام السياسى . عن طريق التشريع كوسيلة ضرورية للاصلاح ولتحقيق السعادة العامة . ولئلا نادى بقبول سيادة البرلمان الكاملة مع الاعتماد الى رأى مستنير لضمان المسئولية معتقداً أن السيادة السياسية ينبغي فى نهاية الأمر أن

تكون متأصلة في الشعب حيث تتطابق مصلحة الحكومة مع المصلحة العامة .

أما جون ستيوارت ميل كان عكس ينتام لأن مبعدا المنفعة في مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص في منفعه ، انصافه لنفسه واخلصه في التماس لذاته ومنافعه الخاصة بمعنى أن روح الأخلاق النفعية عند جون ستيوارت ميل تبدو في القاعدة القائلة بأن تعامل للناس بنا تحب أن يعاملوك به وأن تحب جارك كما تحب نفسك في هذه القاعدة يمكن الكمال المثالي للأخلاق النفعية . ولتحقيق المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجتمع أو مصلحته .

ويمكن القول أن جون ستيوارت ميل هو الذى قرر تحقيق الرفاهية الاجتماعية من أهم مسئوليات السلطة السياسية من مراعاة عدم التضحية بالحرية الفردية ولكي يحل هذه المشكلة أوجب تدخل الدولة في التصرفات التي تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في رفاهية المجتمع من تدخلها في تصرفات الفرد الشخصية التي تخصه فقط دون سواه ونعتقد أن هذا التقسيم يفسق فلا يعقل فضل الفرد وحريته عن مجتمعه يتدخل السلطة السياسية فيها .

ومجمل القول أن جون ستيوارت ميل قد أسهم بدور فعال في الفلسفة الليبرالية عن طريق انقاده لأخلاق ينتام التي قامت على القيمة الإجمالية مرتبطة بحساب الذات والآلام فقط ، فقد رأى جيون ستيوارت ميل أن الأخلاق ... مثل كانبط تماما - يجب أن تكون احتراماً حقيقياً للبشر ، أي الشعور بأنه من الواجب أن يعامل البشر بالاحترام الواجب للكرامة التي تستحقها المسئولية الأدبية ، والتي بدونها تكون المسئولية الأدبية مستحيلة . لذا كانت أخلاق ميل مشابة للذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر في قيمة الشخصية كمقيسة ميتافيزيقية بل كشيء يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر بالإضافة إلى أن ليبرالية ميل قد سلمت بأن الحرية السياسية والاجتماعية في ذاتها شيء حسن لا يسبب اسهامها في غرض بعيد ، وإنما بسبب كون الحرية هي الشرط الصحيح للفرد . وليست عيشة الفرد على هواه مطورة سماته وقدراته الفطرية تعتبر وسيلة للسعادة وإنما هي في الواقع جزء أساسي من السعادة ومن ثم فإن المجتمع الصالح هو الذي يسمح بالحرية . مفسحا لها مجال الفرصة من وسائل حياة حرة ومرضية ، لأن الحرية السياسية هي تنتج وتعطي مجالاً لنوع سام من الشخصية الأخلاقية ، كذلك نجد ميل يقرر أن الحرية لم تكن قط

خيرا فرديًا وانما هي خيرا اجتماعيا أيضا ، حيث نرى أن اسكات رأى شخصي بالقوة ، يسبب له ألما وأذى ، كذلك يسلب المجتمع من الفائدة الناجمة عن فحص ونقد حر للرأى الآخر حيث أن الفرد ومنفعة المجتمع مرتبطان ارتباطا وثيقا ، لأن المجتمع الذى تعيش فيه الأفكار أو تموت عز طريق عملية المناقشة الحرة يعتبر مجتمعا تقدما وبالتالي المجتمع الوحيد الذى يفرز مواطنين جديرين بالتمتع بحقوق حرية المناقشة ٠٠ ونرى بعد ذلك أن وظيفة الدولة الليبرالية عند جون ستيوارت مل ليست سلبية ولكنها ايجابية ، لأن الدولة لا تستطيع أن تجعل مواطنيها أحرارا بمجرد الامتناع عن التشريع ، وأن شروط الحرية موجودة فقط ما دامت قد ازيلت القيود القانونية ، قد يكون التشريع وسيلة لخلق الفرصة وزيادتها وتوسيتها ، ولكن لا تستطيع الليبرالية أن تفترض حدودا تحكيميا فى استعمالها من حيث أن حدودها محدودة بقدرتها مع الوسائل التى تحت تصرفها مع حفظ هذه الشروط التى تجعل الحياة أكثر انسانية وأقل اكراها ، وتوسيع نطاقها بحيث تشمل عددا أكبر من الأفراد (٣٦٢) ٠

قصارى القول أن جون ستيوارت مل قد أعطى مفهوما جديدا للأخلاق بعيدا عن مذهب الأنانية ، مقررًا أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهتم كل ذرى الارادة ٠٠ الطيبة واضعا فى الاعتبار أن الحرية ، والنزاهة ، واحترام الذات ، والسمو الشخصى كلها صفات طيبة فطرية بخلاف أسهامها فى السعادة ، هذه المعتقدات الأخلاقية عند مل تكمن كلها فى المجتمع الليبرالى الذى أرتاه ٠

أما عن توماس هل جرين فهو يعتبر أهم ممثل لمدرسة اكسفورد المثالية التى أخذت على عاتقها تنقيح الليبرالية بأن جعلت التحفظات التى فسر بها مل فى الواقع فردية وأنانية ليبرالية بنتمام متسقة وواضحة وذلك بإيضاحها أن الشخصية الفردية تتحقق بالعثور على دور هام تلعبه فى حياة المجتمع ٠ ومن هنا ترى أن المبدأ الرئيسى فى علم أخلاق جرين يتمثل فى تبادل العلاقة بين الفرد والجماعة الاجتماعية التى هو عضو فيها ٠

لقد أخضع جرين للنقد الحادى المذهب الحسى ومذهب اللذة اللذين ادعت الليبرالية القديمة أنها قائمة عليهما ، ولكنه كان ليبراليا فى نظريته السياسية وبشكل أكثر وضوحا واتساقا من جون ستيوارت مل ، لأن مثالية اكسفورد - « التى عرفت باسم الهيكلية الحديثة » - هى التى

قوضت التقليد التجريبي على الفكر الفلسفي « الأنجلو - أمريكي » ، بأن
أرست دعائمها على الفلسفة الألمانية في عصر ما بعد كانط Kant .
ولكن المثالية الانجليزية احتفظت من ناحية فلسفتها السياسية بصلتها
الليبرالية . ولكن نرى جرين يرفض نزعة التسلط السياسية التي اتسمت
بها الهيجلية في ألمانيا .

وقد تميز توماس جرين بإحساسه القوي بالظلم الأخلاقي الذي يأتي
من المجتمع الذي يحرم فيه شريحة كبيرة من أفرادها من الطيبات والعيش
الرغد . وإذا نظرنا إلى علم الأخلاق عند جرين بصفة خاصة ، وفي المثالية
بصفة عامة نجد العنصر الديني فيها دون مذهب المنفعة ، مما جعل جرين
يشعر بأن الفقر المدقع يحتمل أن يجر في أذياله قدرا من الانحطاط الخلقى
حيث يرى أن المشاركة الأخلاقية الكاملة في حياة اجتماعية هي الشكل
الأسنى من التطور الذاتى ، وإن هدف وغاية المجتمع الليبرالى هو خلق
الامكانية لمثل هذه المشاركة الأخلاقية ، ومن ثم كانت السياسة في
جوهرها بالنسبة لجرين أداة لخلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقى
ممكنا (٣١٢) لذا نجد فلسفة جرين الأخلاقية والسياسية صياغة محكمة
مقدرا فيها أن وظيفة أى حكومة ليبرالية هي دعم وجود مجتمع حر ، وفي
حالة عدم استطاعة الحكومة أن تحصل الناس بالقانون على التزام الأخلاق
فإن في إمكانها إزالة الكثير من العوائق التي تقف في طريق تنميتهم
الأخلاقية . ولهذا يقرر جرين أن الحكم يعتمد على الإرادة لا القوة لأن
الرباط الذي يربط إنسانا بالمجتمع هو ما تجبره عليه طبيعته هو وليس
العقوبات التي ينص عليها القانون أو حساب المزايا الأخرى . إن المحجة
القاطعة في الدفاع عن مجتمع الليبرالى هي أنها تعترف بهذا الباعث الاجتماعى
الأساسى في الطبيعة البشرية ، الذى يعتبر في نفس الوقت باعنا أخلاقيا ،
وتحاول أن تحققه في شكل مناسب للمعنى المثالى الكامل للأخلاقية ، وهذا
المثل الأمثل يتطلب أن يتقابل أعضاء المجتمع كأنداد من الناحية الأخلاقية ،
وأن يعامل بعضهم بعضا باحترام ، وأن يكونوا جميعا أحرارا في أن
يفكروا لأنفسهم ، وفكرهم وأعمالهم توجهها وتحكمها المسؤولية الأخلاقية
الكاملة ، ولهذا التسبب ينبغي أن تقلل الدولة القمع التي تمارسه إلى
أدنى حد .

حيث أن جرين ينظر إلى مجتمع من الأشخاص كأنه « مملكة من
الغايات » - مثل كانط Kant تماما - يعامل كل واحد فيه كغاية

وليس كوسيلة فحسب . ومن ثم فقد كان العنصر الليبرالي أساسا في علم أخلاق جرين حيث ينحصر في رفضه تصور خير اجتماعي يتطلب التضحية بالنفس أو إنكار الذات فحسب من جانب الأشخاص الذين يضاركون فيه ويدعمونه ، فانه يرى التزام المجتمع وحقه بضارعي حق والتزام أعضائه وقد أحسن بيان هذا المعنى ليونارد هوبهاوس (٣٦٤) . هذا الترابط المتبادل بين الحق الفردي والاعتراف الاجتماعي كان في نظر جرين تصورا أخلاقيا وليس فقها ، رفضا تعريفا ينتم للحقوق بأنها « مخلوقات القانون » لإيمانه أن أي جرين - باستحالة وجود حكومة ليبرالية - لا في مجتمع يستجيب فيه التشريع والسياسة العامة باستمرار لرأي عام هو . في أن واحد مستنير وحساس من الناحية الأخلاقية ، لأن الأخلاق - لكونها مسألة سلوك شخصي - لا يمكن إجبارها بأجبار قانوني . فالقانون يتناول المظاهر الخارجية للسلوك وليس الروح والنية وراءه ومع ذلك فلكونه يكون الحكم الليبرالي يصدق بقرار جرين لأبد من وجود تبادل مستنير بين القانون والأخلاق . وهذا التبادل مزدوج من ناحية أنه لا ترتفع أبدا الحقوق والواجبات التي يفرعها القانون بالفعل إلى مستوى ما قد يكون في حين الامكان ، أما حكم المجتمع الأخلاقي هو الوسيلة التجمعية لرفع الحكم إلى أفضل ما يمكنه تحقيقه ، ومن ناحية أخرى فالقولة وإن كانت لا تستطيع أن تجعل الناس على خلق ، فانها تستطيع أن تعمل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية ، يكون فيها قادرين على أن ينموا لأنفسهم سلوكا أخلاقيا مستويا ، كما تستطيع أيضا الدولة على الأقل إزالة العوائق العديدة في طريق هذه التنمية وهو ما عمله مثلا إذ تعرف بأن للأطفال حق في التعليم . ولذا رأى جرين أن الحكومات الليبرالية قد قصرت كثيرا عن تحقيق ما ينبغي أن تتولاه في هذا الصدد ، كما أن التزام الدولة الأخلاقي يخلق الفرصة لم ينقض ، لأن الناس لا يمكن إجبارهم على استغلال الفرصة على أحسن وجه ، ومن العبث والقسوة أيضا إلزام الناس بمستوى أخلاقي ليس لديهم فرصة الالتقاء به ومن ثم اعتقد جرين في حقيقة ضمير اجتماعي ينظم القانون وينظمه القانون على حد سواء وهذه السمة المميزة في ليبرالية جرين مؤكدا أن أي مجتمع ليبرالي على السواء ذلك الذي يختم حقه في الحكم على الأمور وأيضا يعزز الامكانية بأن حكمه سيكون جديرا بالثقة اجتماعيا (٣٦٥) .

(٣٦٤) Leonard T. Hobhouse : The "Metaphysical Theory of the State", p. 133, (London 1918).

(٣٦٥) سايين : الكتاب الرابع ص ٦٦٥ .

هذه الحرية الأخلاقية التي تصورها جرین إنما تنبثق من الطبيعة
المتنافزة لقيمة للذات أو شخصية الفرد هي أساس الليبرالية السياسية .

وقد سبق لنا أن أوضحنا في مكان آخر من هذا البحث اسباب
توماس هل جرین في تطور مفهوم دولة الرفاهة التي تقوم على الخير العام ،
والرفاهة الاجتماعية .

وقبل أن ننتهي من الفكر الليبرالي السياسي وارتباطه بالأخلاق ينبغي
أن نعرض للبراجماتية في أمريكا والتي نادى بها وليم جيمس حيث اعتبر
النتائج العملية هي المقياس لتحقيق قيمة الأفكار الفلسفية وصدقها . ومن
هنا تتعدد قيمة الأعمال الخلقية وفقا لنتائجها ، وبذلك أصبحت المنفعة
هي محك أو معيار الصلح أو الكذب عند البراجماتيين في ظل الليبرالية
الأمريكية التي تعتمد على النظام الديمقراطي والأحزاب في صورته المعروفة
بالنظام الرقاسي والذي سبق لنا أن أوضحناها في حينه .

فصارد القول أن الليبرالية الجديدة أعادت فحص طبيعة الدولة
وظائفها ، وطبيعة الحرية ، والعلاقة بين الحرية والإكراه القانوني ، مما نتج
عن الفحص والبحث في هذه المسائل الموضوع الذي يشغل المهتمين بتنقيح
وتعديل الليبرالية ، وهو الموضوع الذي يختص بالعلاقة بين طبيعة الإنسان
الفرد ووسطه الاجتماعي ، وقد أدى معالجة هذه المسألة الأخيرة في ضوء
المصلحة الشخصية واللذة والمنفعة أنها لا تؤدي إلى الإصلاح المنشود حيث أن
التيار في كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيد تمامًا عن المذهب الفردي
ومتجه نحو استكشاف نوع ما من مفهوم المذهب الجماعي باختصار كان
تجديد النظرية الليبرالية يعتمد على تحطيم ما كانت فيه الراديكالية
الفلسفية من عزلة فكرية كانت مسئولة إلى حد كبير عن دمجها لتنتجها وتزمتها ،
وجعلها على صلة بنظرة الطبقات الاجتماعية الأخرى ، وبمظاهر من الفكر
السائدة في القارة وبنیادین جديدة من للاستقصاء الفكري . وبهذا الشكل
فقط ، استطاعت الليبرالية أن تسمى كونها فلسفة اجتماعية وليست
أيديولوجية مصلحة خاصة وحسب (٣٦٦) ، مما جعلها أكثر ارتباطا بالقوى
الاجتماعية المختلفة ، تعمل على تحقيق الرفاهة من أجل المجتمع .

(٣٦٦) سباین : تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ص ٩٢٠ - ٩٢١ .

ثالثا - الوجه التاريخي للميراث في العلاقات الدولية

عندما أشرف القرن التاسع عشر على الانتهاء ، كانت حمى الاستعمار قد انتابت الدول الأوروبية الكبرى ، فقد كانت الشعوب قبل ذلك مشغولة بتدعيم كياناتها وتثبيت وحدتها ، فقامت في أوروبا ست حروب شغلت العالم الأوربي ما بين عامي ١٨٥٤ - ١٨٧٨ وهي حرب القرم ١٨٥٤ - ١٨٥٦ ، وحرب الوحدة الإيطالية ١٨٥٩ ، وحرب شلزوويج وهولشتين ١٨٦٤ ، والحرب النمساوية ١٨٦٦ ، والحرب الفرنسية البروسية ١٨٧٠ - ١٨٧١ . والحرب الروسية التركية ١٨٧٧ ، وظهر الى الوجود دولتان جديدتان أصبحتا في عداد الدول الأوروبية الكبرى هما ألمانيا وإيطاليا (٣٦٧) ، وقد تميز نهاية القرن التاسع عشر بالتوسع الاستعماري ، حيث انتقل التنافس بين الدول الكبرى الى خارج القارة الأوروبية بعد أن استقر لها الهدوء ، بعد مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ وفيه حقق دزرائيلي ممثل بريطانيا كسبا لبلاده بضم قبرص لانتجلترا كما وضع حدا لمطامع روسيا بعد أن اتفقت سياسة ألمانيا مع سياسة كل من النمسا وبريطانيا في تضيق الخناق على روسيا .

ونتيجة التوسع الاستعماري خارج القارة الأوروبية ، بدا للناس ان العالم كله أصبح امتدادا للمشكلات الأوروبية . كما أن التنافس الاستعماري قد جاء نتيجة لعاملين أساسيين أولهما أن الدول القومية قد بلغت ما كانت تهدف اليه من الوصول الى حل يرضى أمانها الوطنية ، فتخلت عن المخول في حروب أوروبية لا يرجى منها الخير الكثير . أما العامل الثاني فهو رغبة سياسة هذه الدول في الاتجاه الى خارج أوروبا بحثا وراء الاستعمار .

ويمكن القول ان الاستعمار الأوروبي تتميز بمرحلتين كل مرحلة منهما لها سماتها وأسبابها الخاصة : الأولى مرحلة الاستعمار التي أتت بعد حركة الاستكشافات الجغرافية ، والثانية هي مرحلة الاستعمار الأوروبي الحديث الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر .

(٣٦٧) د. عبد الحميد البطريق : التيارات السياسية للمرحلة ١٨١٥ - ١٩٦٠ ص ٦٧ .
(٣٦٨) المركز العربي للبحث والنشر - القاهرة عام ١٩٨٢ .

١ - مرحلة الاستعمار القديم

وبعد ظهور حركة الاستكشافات الجغرافية بعد عصر النهضة بدأ الاستعمار الأوروبي لهذه المناطق الجديدة المكتشفة نتيجة لمواضع داخلية منها الدينية كهجرة اليوتستانت والميجنوت والبيورتن الى أمريكا ، ومنها الاجتماعية كالفرار من الاضطهاد الاجتماعي والحكم الاستبدادي ، ومنها الاقتصادية التي تمثت في رغبة بعض الأفراد الى المغامرة والمخاطرة لكسب المال .

٢ - مرحلة الاستعمار الحديث

اما الاستعمار الحديث الذي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر يختلف عن مثيله في المرحلة الأولى ، لأن الاستعمار الحديث قد قام لمصلحة دوافع منها الاقتصادية والسياسية .

أما الدوافع الاقتصادية للاستعمار الحديث تمثلت في البحث عن أسواق جديدة لتصريف المنتجات الصناعية والحصول على المواد الخام واستثمار الأموال الفائضة وذلك بسبب التقدم الكبير في الصناعة خلال القرن التاسع عشر ، وظهور طائفة من كبار الرأسماليين الصناعيين الذين قاموا باغراق الأسواق الأوروبية بمنتجات ضخمة وكبيرة مما عجزت أمامها الأسواق المحلية في استيعابها مما دفع هؤلاء الى البحث عن أسواق جديدة لضمان تصريف انتاجهم الضخم فضلاً عن حاجة هذه المصانع الكبيرة بصفة دائمة الى المواد الأولية كالمطاط وزيت البترول والصلب والصوف والقطن ، كما ازداد التنافس بزيادة الانتاج ، فتوجب عليه كسب في التجارة ، مما جعل هذه المصانع تنمى في مؤسسات كبرى ، وقد تجلت هذه الظاهرة بعد الأزمة الاقتصادية التي ظهرت في عام ١٨٧٥ ، عندما قضخت الشركات الكبرى بعد أن ابتلعت الشركات الصغيرة التي لم تستطيع مقاومة الأزمة ، وعند اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، كانت هذه الشركات الاحتكارية هي المسيطرة فعلا على الحياة الاقتصادية ، فاسفرت عن ظهور طبقة جديدة من الرأسماليين الكبار ، رأت استثمار أموالها في البلاد المتأخرة التي تحتاج الى مد السكك الحديدية فيها وانشاء المصارف والبنوك المالية والبحث عن المعادن فضلاً عن ذلك يوجه عامل اقتصادي هام لتصوير الاستعمار الأوروبي يتمثل في ازدياد عدد السكان في بعض الدول الأوروبية مما جعل حكوماتها تقدم على الاستعمار في خارج البلاد لايجاد مخرج للفائض

من السكان واستغلال الأراضي المحتلة مما يساعد على حل مشكلة زيادة السكان ويعمل على انقراض الأزمة الاقتصادية .

أما الأنواع السياسية للاستعمار الحديث هو رغبة الدول الأوروبية وتنافسها على توسيع ممتلكاتها وراء البحار لتعظيم نفوذها الدولي وإنشاء إمبراطوريات ترعى النزعات الاستعمارية والمزعة القومية ولا سيما الدول القومية الجديدة التي ظهرت في أوروبا كإيطاليا وألمانيا اللتين كانتا تعملان على الأخذ بنصيبهما في ميدان الاستعمار ، مما أدى في نهاية الأمر إلى ظهور المشكلات السياسية التي تهدد السلام في أوروبا وساعد على ذلك وجود بعض رؤساء الحكومات لهذه الدول يعملون على توجيه سياسة بلادهم نحو استعمار بلاد وأراضي جديدة ، أو إنشاء مناطق نفوذ لسد حاجات بلادهم الاقتصادية أو الامتداد على قواعد بحرية لتأمين تجارتها في المستعمرات الجديدة وأصبح كل دولة كبيرة تطمح في نصيب الأخرى من البلاد الجديدة المفتوحة خارج أوروبا مما أدى إلى قيام الحروب بينها ما بين عامي ١٨٩٠ - ١٨٩٩ والتي عرفت باسم «حروب الاستعمار الصغيرة» .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذا البحث لا يتطلب منا ذكر المستعمرات التي احتلتها كل دولة كثيرة منذ بداية عصر الاستكشافات الجغرافية حتى يومنا هذا ولكن سنعرض لأهمها من خلال كلاً من العلاقات الدولية بين الدول الكبرى نتيجة التنافس على الاستيلاء على مستعمرات جديدة وإيجاد مناطق نفوذ لها فيها .

٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية

كان من أهم نتائج الحرب النيبميتية اعتبار عام ١٨٧٠ ختاماً لعدة حركات سياسية أسفرت عن تكوين الإمبراطورية الألمانية والمملكة الإيطالية والجمهورية الثالثة الفرنسية والمملكة الثنائية من النمسا والمجر - ثم أعقب ذلك بعد نيف وأربعين سنة أحداث مهلت للحرب العالمية الأولى نتيجة حب التوسع والاستعمار ، وكان أهم ما حدث خلال تلك الفترة تأسيس الجمهورية الفرنسية وتقسيم الإمبراطورية الألمانية عن طريق تكوين تحالف ثنائي بين ألمانيا والنمسا عام ١٨٧٩ ثم عن طريق تحالف الأباطرة الثلاثة لألمانيا والنمسا وروسيا عام ١٨٨٢ ثم التحالف الثلاثي بين ألمانيا والنمسا وإيطاليا عام ١٨٨٢ ، وبذلك تمكن بسمارك السياسي الألماني البارز أن

يعزل فرنسا تماما بهذه الحلاف عن دول أوروبا اعتقادا منه أن فرنسا
غير حلفاء لا تشكل خطرا يهدد ألمانيا ، وقد تحقق لبسمارك ما أراد ، فقد
الطمان الى حيداد النمسا وروسيا في حالة حرب ألمانيا مع فرنسا ، كما
رضيت النمسا بهذا التحالف - قبل أن تضم إيطاليا الى التحالف الثلاثي -
لأنه يقيدها عنه مهاجمة إيطاليا لها فلا تخشى التدخل الألماني أو الروسي ،
كذلك كان هذا الاتفاق الثلاثي مرضيا لروسيا في حالة قيامها بمغامرات
في البلقان تحقيا لأطماعها بعد أن كان التحالف الثنائي بين ألمانيا والنمسا
قد ضمن للنمسا فرصة لتطعن من ناحية الأطماع الروسية في البلقان
وأصبحت ألمانيا المستفيدة من التحالف الثنائي وتحالف الأباطرة الثلاثة
لأنها حيا لها تأمينا لحدودها الجنوبية في حالة الحرب مع فرنسا أما
التحالف الثلاثي بين ألمانيا والنمسا وإيطاليا فإنه يقوم على مساعدة كل
دولة حليفها اذا هاجمتها دولة أخرى ، على أن تقتصر مساعدة النمسا
للألمانيا على حالة واحدة هي مهاجمة دولتين من الدول الكبرى لها ، وبناء
على اقتراح إيطاليا قرر أنه لا تجوز المساعدة اذا كان الهجوم على إحداهما
بناء على أثارها للدولة المعادية ، وقد استفادت إيطاليا من هذا النص عندما
قررت عدم الاشتراك في الحرب في صف حلفائها في الحرب العالمية الكبرى
الأولى عام ١٩١٤ ، ولكن وجد بسمارك في اشتراك إيطاليا فائدة لتأمين
النمسا من ناحية الحدود الإيطالية فيتوفر لها جانب من قواتها بينما في
نفس الوقت تضطر فرنسا الى وضع عدد من قواتها على الحدود الإيطالية
الفرنسية وبذلك يصف استعداد فرنسا تماما . أما إيطاليا نتيجة تحالفها
الثلاثي رأت الفرصة سانحة لتحقيق أطماعها الاستعمارية في طرابلس
ولتعزيز مراكزهم في تنافسهم مع الفرنسيين في شمال أفريقيا ، مما أفقد
الثقة بين إيطاليا وحلفائها ، أما عن روسيا فقد سبى بسمارك لتجديده
الاتفاق الذي تم في اجتماع الأباطرة الثلاثة في عام ١٨٨١ وانتهى في عام
١٨٨٧ بأن عقد حلف ثنائي جديد مع روسيا عرف باسم معاهدة (إعادة
التأمين) وقد وقعت في ١٨ يونيو ١٨٨٧ . والواقع أن سياسة بسمارك
بين عامي ١٨٧٠ - ١٨٩٠ حققت هدفها في عزل فرنسا وتمكين ألمانيا من
تدعيم مركزها في ممتلكاتها الجديدة ومواردها الضخمة دون أن يزعمها
أحد (٣٦٨) .

ولكن فرنسا استفادت من عدم تجديده المعاهدة بين ألمانيا وروسيا
وسعت الى عقد معاهدة مع روسيا في عام ١٨٩٣ تلتزم فيه كل دولة
بمساعدة الأخرى عسكريا اذا اعتلت عليها ألمانيا أو الدول الوسطى .

أما بريطانيا فقد وقفت بميدة عن كل تحالف ، حيث أن مصالحها تمارض بعضها مع مصالح جميع الدول ، فتنافسها مع فرنسا على الاستعمار في أفريقية كاد يؤدي إلى الحرب في سنة ١٨٩٨ عقب حادثة فاشودة بعد أن احتل مصر عام ١٨٨٢ ، وكانت علاقاتها مع روسيا متوترة لزيادة النشاط الروسي في إيران وأفغانستان والشرق الأقصى ، وأما علاقاتها بألمانيا فكانت سيئة لأن ألمانيا تحلت بسيادة بريطانيا البحرية والاقتصادية ، وفي أثناء حرب البوير « ١٨٩٩ - ١٩٠٢ » ، وجدت بريطانيا نفسها مكروحة من جميع الدول ، مما جعلها تحس بموقفها الضعيف نتيجة عدم وصولها إلى اتفاق مع الألمان مما جعلها تتجه إلى اليابان فتعقد معها معاهدة في عام ١٩٠٢ ثم بعد ذلك إلى فرنسا فعقدت معها الوفاق الودي عام ١٩٠٤ . وبذلك بدأت إنجلترا تتخلى عن عزلتها وتمكنت بريطانيا من هذا الوفاق الودي باعتراف فرنسا بمركز بريطانيا في مصر دون إثارة المتاعب ضد الاحتلال البريطاني كذلك اعترفت بريطانيا بالمصالح الفرنسية في مراکش . ثم يأتي بعد ذلك اتفاق روسيا وبريطانيا في الوفاق الإنجليزي الروسي عام ١٩٠٧ وتم فيه الاتفاق على إطلاق يد روسيا في شمال إيران وإطلاق يد بريطانيا في جنوبها .

ولكن بريطانيا استفادت من المسألة الشرقية وأزمة البلقان نتيجة ضعف الدولة العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر ، فظهر الثورات على الدولة العثمانية واستقلت دول البلقان عنها ، وأصبحت الفرصة سانحة لروسيا والنمسا لتحقيق أطماعها في تلك البلاد ، مما ترتب عليه ظهور هذه المشكلة التي عرفت في التاريخ باسم المسألة الشرقية ، وأصبحت قضية أوروبية معقدة اشتركت في حوادتها الدول الأوروبية الكبرى ، واستحال على سياستها إيجاد حل يرضى جميع الأطماع . فروسيا أدعت حق حماية الأرثوذكس بينما فرنسا أدعت حق حماية الكاثوليك ، كما تطلعت النمسا إلى التوسيع في البلقان مما جعل بريطانيا تقف متربصة للأطماع الروسية في الأملاك العثمانية فوقفت لروسيا عندما أعلنت الحرب على تركيا عام ١٨٧٧ فأعلنت تدخلها رئيس وزرائها دزرائيلي بأن وصلت بعض قطع الأسطول البريطاني إلى الدردنيل لمنع التقدم الروسي كما حدث خلاف بين روسيا والنمسا في البلقان مما جعل قيصر روسيا ي عقد مع تركيا معاهدة سان ستافانو في عام ١٨٧٨ تنازلت فيها تركيا لروسيا عن بعض المناطق في القوقاز . ولما علمت الحكومة البريطانية بنبأ المعاهدة أجبرت القيصر أن يعرض المعاهدة على مؤتمر دولي فكان مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ الذي أيد فيه بسمارك جميع المشروعات التي ترمى إلى تضييق الخناق على روسيا

وعادت بريطانيا من هذا المؤتمر بعد أن كسبت قبرص لها ، ووضعت حد للمطامع الروسية (٣٦٩) .

من هنا نرى أن الاستعمار على المناطق الجديدة وتقسيم الصين بين الدول الكبرى ، وظهور الولايات المتحدة الأمريكية (٣٧٠) واليابان في المسرح الدولي جعل هذا الاستعمار لم يكن قاصرا على الدول الأوروبية بل شاركتها الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح الكفاح على السيادة دوليا تشترك فيه معظم القارات حتى أصبح إعلان أية دولة الحرب على الأخرى يهدد بقيام حرب عالمية .

ونتيجة هذا الصراع في العلاقات الدولية بين الدول التي تحمل سياسة الليبرالية نجد أنه تبعا لذلك انفصلت حريتان عالميتان كبيرتان الأولى ما بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٨ والثانية ما بين ١٩٣٩ - ١٩٤٥ ، شهد العالم بعدهما تطورا تاريخيا جديدا ، تغيرت فيه الأوضاع والمناخ السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ثم تتابعت الأحداث ، وتنوعت وتشابكت وانقسم العالم على نفسه الى كتلة شرقية وأخرى غربية ، ووقعت شعوب مسألة بين شقي الرعي ، تحاول جاهدة أن تقف محايدة تجاه الكتلتين ، لتجنب نفسها الآثار الناتجة عن الحرب ، ولكنها لا تزال تعاني من أثر الحرب الباردة التي تشق عليها من الدول الكبرى التي تعمل على تدعيم خطوط دفاعها بسلسلة من الأحلاف لا تكاد تنتهي وما نراه في وقتنا في السياسة المعاصرة لهذه الدول الكبرى يتمثل في حلف وارسو بقيادة الاتحاد السوفيتي وحلف الأطلسي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية فضلا عن وجود السياسة المبنية على عدم الانحياز والحياد الإيجابي التي تمثلها دول عدم الانحياز وعلى رأسها مصر والهند ويوغوسلافيا - ولا يمينا التفاصيل التاريخية بقدر ما يمينا إيضاح العلاقات الدولية بين هذه الدول وقد ظهرت جلبة من خلال عرضنا لهذه العلاقات ولكن يبقى الجانب الهام في هذه العلاقات الدولية والتي أسفرت عن استثمارها للأراضي الجديدة ، وما نجم عن هذا الاستعمار من مساوئ تتنافى مع القيم الأخلاقية نعرض لها الآن .

Trevelyan, G. M. : British History in the Nineteenth Century and After. 1782-1919, pp. 317-310, New York 1965. (٣٦٩)

(٣٧٠) - د.ج. ويلز : موجز تاريخ العالم : ترجمة عبد العزيز جاويد ص ٢٨٠ (منظمة السعادة) - القاهرة عام ١٩٥٨ .

بداية ، أحب أن أشير إلى أن هذا العنوان لا يعنى أن الاستعمار الليبرالى ومساوئه لا يقابله استعمار من أى ايدولوجية أخرى يحمل صفة الأخلاقية فالاستعمار أيا كان لونه وصيفته فانه سيء لأنه يقوم على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان فضلا عن الفروق الأخرى التى يوجد بها هذا الاستعمار فى الدول المتخلفة الذى يحكمها ويربطها بعدة استقلالها الوهمى فى صور مختلفة من الاحلاف والمؤتمرات لتضمن هذه الشعوب تحت سيطرتها .

ومن مساوئ الاستعمار الليبرالى هو استنزاف المواد الأولية والطبيعية مما يضمن اقتصاديات هذه الدول الغنية بمواردها الأولية التى تقوم عليها الصناعة فى الدول الصناعية الكبرى فى أوروبا وأمريكا فضلا عن رخص الأيدي العاملة فى البلاد المتخلفة أو كنا يحلو لنا تسميتها الآن بالدول المقامية أو العالم الثالث . ومن هنا يزداد ثراء الدول الكبرى ، المترتب عليه تبعاً لذلك فقر أهالى هذه الدول المتخلفة . لينس هذا فقط وإنما ترمى تمييز الرأبيل الأبيض الذى يمثل الاستعمار عن مواطنى هذه البلاد التى تستنزف منها خيراتها لصالح البيض من المستعمرين الذين يعملون على أن يكون الحكم فى أيديهم والسيطرة لهم كونه أصحاب البلاد الأصليين حتى يبقوا الهدف من الاستمرار فى بقائهم وأصلح مثال لذلك التفرقة العنصرية المتبعة فى أبشع صورها فى جنوب أفريقيا . ونأهيك أن مشكلة التفرقة العنصرية لا توجد فقط فى حكم الأقلية البيض لغربهم من الأجناس الأخرى وإنما تظهر فى بعض الدول الليبرالية التى تقوم على الحرية وإعطاء الحقوق وحق المصير للدول التى تطالبه بالاستقلال . هذه المشكلة - التفرقة العنصرية - لا تزال موجودة فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يعانى الزنوج الأمريكيون من سوء التفرقة فى المعاملة فى جميع المناسبات والأنشطة فى الحياة الأمريكية .

ولكن أمام هذه المشكلات التى تواجه الاستعمار الغربى الليبرالى ، وجد أصحاب السياسة الليبرالية أن يسيطروا سلطانهم بقبضة قوية على هذه البلاد الجديدة وذلك بتسلط التعليم والثقافة الغربية على مواطنى هذه البلاد فضلا عن الصلات التشريعية الدينية المسيحية التى تزيد من ولائهم للاستعمار الجديد كل ذلك من أجل طمس هوية الشعوب المقهورة وعرفت هذه العملية بقضية التفرغيب التى تمثلت فى فرض الدول الغربية الغازية لغاتها وثقافتها فى البلاد التى احتلتها تسيرا على الغربى المستعمر فى

التعامل من ناحية وتمهيدا لمحو طابع المستعمرات وامتصاصها من ناحية أخرى فضمت هذه السياسة نحو الهدف المنشود بإرسال المبعوثين من البلاد المستعمرة الى الدول المتسلطة عليها حتى يمكن توجيه هؤلاء المبعوثين أدبيا أو فلسفيا أو تربويا ليكون أداة للمستعمر يوجههم كيفما يشاء لمصلحته ، بعد أن أصبح التعليم داخل هذه البلاد التي تخضع للاستعمار يسير وفق تخطيط غربي رسمه الاستعمار ، وأشرف على تنفيذه بنفسه أو بإحدى صنائمه وبذلك ظهر في معجم السياسة والحضارة ما يسمى سياسة الغربيين والمفكرين « بالتغريب Westernization » أي طبع المستعمرات الآسيوية والأفريقية بطابع الحضارة الغربية ، وجهود الاستعمار في هذا تشمل المسلمين وغير المسلمين من أهل هذه المستعمرات .

وبذلك لم يكن هدف الاستعمار من نشر حضارته هو تدمير البلاد التي استعمرها كزعمه وإنما كان مقصده إزالة الحواجز التي تقوم بينه وبين هذه الشعوب . وهي حواجز تهدد مصالحه الاقتصادية وتجعل مهمة حراستها والمحافظة عليها غير مأمونة العواقب — هذه الحواجز قد تمثلت في الاختلاف الناشئ عن الدين واللغة والتقاليد والعادات وهي السبب في احساس النفور من الأجنبي المحتل وتجد الدكتور محمد علي أبو ريان يقول : « او مناهج التربية والتعليم التي تخرج على أساسها أبنائنا قد وضعها دهاقنة التربية في الغرب (٣٧١) لأن غايتهم القضاء على شخصية المتعلم فيسهل بذلك اخضاعه للمستعمر وبالتالي استمرار ابتزاز واستنزاف موارد هذه البلاد وربطها بالمستعمر ليندور في فلكه الى الأبد . حيث تمكن من طمس هوية شعوبه » .

(٣٧١) د. محمد علي أبو ريان : الاسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر :

ص ٣٦ (دار المعرفة الجامعية) الإسكندرية عام ١٩٨٥ .

تعقيب

تتميز الليبرالية بأهمية خاصة ، إذ أنها تكون الأيديولوجية التي تقوم عليها الديمقراطية الغربية ، ولأنها أيضاً ترى فيها تراثها الفكرى والروحى الذى آل اليها من المصور الوسطى ، حيث نشأت الليبرالية كذهب للطبقة البروجوازية التى ظهرت ما بين حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر والثورة الفرنسية التى قامت فى أواخر القرن الثامن عشر . ويمكن لنا أن نحدد ظهور الليبرالية فى القرن السابع عشر فى انجلترا وفرنسا عندما تصدى لوك Lockة لنقد المذهب التجارى الذى يقوم على السياسة المقتيدة للحرية التجارية ، ومن ثم كان تأييده الفلسفى للمطالبة بالحرية وانفاله الى ممارسة السيطرة التصفية على النشاط التجارى وعلى الحرية الفردية على وجه العموم .

وقصارى القول ان الذى انتج المذهب الحر - الليبرالية - أن ثمة أسباباً ثلاثة منها الدينية والعلمية والاكتشافات الجغرافية قد انبثقت فى نهاية القرون الوسطى - أما السبب الدينى فقد تمثل فى ثورة دينية إصلاحية كبيرة أدت الى انشاء مذاهب جديدة فى المسيحية لا تعترف بالاتباع للكنيسة الكاثوليكية فى روما ، بينما السبب العلمى المتمثل فى الثورة العلمية فقد أدى الى اكتشافات علمية وفنية وفى مقدمتها اكتشاف الطباعة ، أما السبب الثالث والأخير فهو الاكتشافات الجغرافية الهائلة التى أدت الى اكتشاف آفاق جديدة من الأرض ، مما أوجعت هذه الأسباب طروفاً للمجتمع الجديد مغايرة تماماً للقواعد التى سادت فى المصور الوسطى التى تمثلت فى أن عمليات الثراء وكسب المال تنظمه عدد من القواعد الخلقية والدينية التى تضعها الكنيسة وتنقلها بصرامة وشدة . ومن ثم كانت نقطة الانطلاق فى المذهب الحر هو تحرير رأس المال فى نفوذ الكنيسة فأسمى حراً فى سعيه الى أى غاية فردية ، فهو حر فى أن يمتدح بكل الوسائل (٣٧٢) . ثم يأتى بعد ذلك آدم سميث الذى يعتبر

(٣٧٢) هارولد لاسكى نشأة التحررية الأوربية : ص ٦ - ١٦ - ترجمة عبد الرحمن

بحق المدافع الأكبر عن مبدأ الحرية الفردية في التجارة مقرر أن الفاء الامتيازات والاحتكارات الاقتصادية وذلك لأن التنافس هو الذي يضمن أن يقوم الأفراد أو الدول بإنتاج الأشياء القادرين على إنتاجها بدرجة أصغر من غيرهم وكما تضمن المنافسة المكافئة الكاملة على الخدمات التي يقدمها الأفراد والدول ، فانها كذلك تضمن الوصول الى الحد الأقصى في المساهمة في الخير العام .

ثم نجد من ينتقد آراء آدم سميث وعلى رأسهم الاقتصاديون الوطنيون ولا سيما المفكرون الألمان يرون أن ثروات الأفراد تعد ثانوية القياس الى ثروة الدولة ومن ثم فيتعين على الدولة ان تحافظ على سلطتها السياسية والاقتصادي بأي وسيلة تبدو مناسبة ، فتتدخل الدولة لحماية الصناعة المحلية وتنظيم الإنتاج وتوجيهه حسب خطة مدروسة لخدمة الدولة وتحقيقا لأغراضها في الميدان السياسي وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا عند فلاسفة الألمان وعلى رأسهم هيجل الذي كان يرى خضوع الفرد لسلطة الدولة المطلقة . كذلك انتقد المذهب الحر في الولايات المتحدة كل من هاملتون وهنري كاري مقررين مبدأ الحماية لأنه يزيد من الترابط بين أفراد الأمة الواحدة وسيكون من نتيجتها المحافظة على الموارد الطبيعية بينما مبدأ حرية التجارة يؤدي الى استنزاف هذه المواد الخام التي تمد الصناعة الأمريكية .

لهذا نجد ان الانتقال من سياسة الحماية الى مناصرة الحرية التجارية ثم العودة الى مبدأ الحماية بصورة جديدة ، لم يخفف من حركة التجميع الرأسمالي بل ساعد على تركيز زيادة رأس المال بعد أن تحولت الرأسمالية القديمة الى رأسمالية تسيطر عليها عمليات الائتمان المصرفي ، وبذلك تقلفت في سائر النواحي الاستثمارية الداخلية او الخارجية ، مما استغل خطر انه ولجأت عنها آثار بعيدة المدى على الطبقة الكادحة في المجتمع نتيجة ظهور الثورة الصناعية - الى جانب العوامل الأخرى من كسوف جغرافية واستعمار ونمو الحركة التجارية في ظل سياسة الباب المفتوح التي أدت الى نمو الرأسمالية عن طريق تكديس الثروات .

ونجد بداية أن الحرية في دولة المذهب الحر حرية سياسية ليس لها أي مضمون اجتماعي ، بمعنى أن الدولة مهمتها حماية حرية الفرد وعدم التدخل في نشاطه وممارساته الاقتصادية ، ومن هنا تفهم الحرية على انها سبيل يحض الفرد من تدخل الدولة في النشاط الفردي أو المساس به ، فهي بذلك تترك المجال الاقتصادي والاجتماعي حرا في يد المبادرة الفردية .

فالخير كل الخير في أن يترك الأفراد أحرارا يعملون كما يشاؤون ويتجنون كما يريدون ، يحركهم في ذلك باعث الحصول على الربح وتحقيق أكبر قدر من الثراء ومن هنا عرقت هذه الدولة التي تحمي وتضون حرية الفرد ولا تتدخل في شئون حياته اسم الدولة الحارسة .

ولما تفاقمت المشكلة الاقتصادية من الثورة الصناعية وظهور البطالة وزيادة الشقاء بين أفراد المجتمع ، رأى فلاسفة الليبرالية لابد من تعديل مسار الليبرالية حتى يتحقق الخير العام لأفراد المجتمع فنادوا بتدخل الدولة في جميع المناحي من أجل سعادة ورفاهية الشعب دون المساس بالحرية الفردية وذلك عن طريق التشريعات التي تضمن تحقيق الخير العام للدولة وأفرادها ، ومن هنا ظهرت دولة الرفاهية التي غدت الحرية فيها تعرض على الدولة التزاما إيجابيا بالتدخل في الحقل الاجتماعي والاقتصادي لتعين الفرد على التحرر ، بعد أن كانت الحرية في الدولة الحارسة حرية سلبية لالتزامها بحماية الفرد ضد تدخل الدولة في النشاط الفردي .

إن تدخل الدولة الليبرالية في الحقلين الاجتماعي والاقتصادي قد جاء نتيجة العوامل التي ذكرناها آنفا فضلا عن ظهور تيار آخر يقاوم الليبرالية ونظامها السياسي والاقتصادي هو ظهور التيار الماركسي وهو موضوع الفصل التالي إن شاء الله .

وأخيرا قد ارتبطت السياسة الليبرالية بأخلاقيها النفعية والعملية دون أية اعتبارات إنسانية وأخلاقية ودينية فلم تهتم بمصير الفرد في الداخل إلا بعد أن داهمتها الماركسية كذلك رأينا الليبرالية السياسية يتعدى فيها الوازع الأخلاقي والديني عندما استعمرت الشعوب الأخرى فتركها متأخرة عاملة فقط على استنزاف مواردها من أجل مصلحتها فقط ، كما غرست التعليم والثقافة الغربية حتى تضمن استمرار ارتباط هذه الشعوب بها فضلا عن معاملة هذه الشعوب معاملة تتنافى مع القيم الإنسانية فظهرت مشكلة التفرقة العنصرية بسيادة الأبيض على الملون .

اذن فالليبرالية كانت أخلاقيها نفعية تتفق مع خطواتها لكي تحقق أهدافها دون أي اعتبار لمثل عليا أخلاقية كانت أو دينية .

ويمكن أن نلخص إلى أن الليبرالية – المذهب الحر – هو مذهب رأسمالي من صنع طائفة من المثقفين من طبقة البرجوازية الصناعية . وكان الهدف منه هو خدمة مصالح هذه الطبقة على حساب الطبقة العاملة ، لذلك

كانت الحرية في المقام الأول هي حرية أصحاب رؤوس الأموال في التعامل مع العمال دون تدخل من الدولة بما تفرضه من تشريعات في تنظيم أحكام العقد بين الطرفين مما يؤدي الى سيطرة أصحاب رؤوس الأموال من رجال الأعمال وهم الطرف الأقوى من العمال وهم الطرف الأضعف مما نتج عنه أبشع صور الاستغلال من الإنسان لأخيه الإنسان وكما أسلفنا أن الليبرالية السياسية قد تطورت لمواجهة الفكر الماركسي بإدخال تعديلات كثيرة للنهوض بأفراد المجتمع وذلك عن طريق تدخل الدولة في مجال الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية .

الفصل الخامس

الفكر الماركسي السياسي والأخلاق

تمهيد :

أولا : البناء الماركسي وأصوله الفلسفية •

(أ) المادية العقلية •

(ب) المادية التاريخية •

ثانيا : تطور الفكر الماركسي

(أ) الماركسية – اللينينية •

(ب) المذاهب الاشتراكية الأخرى •

ثالثا : الأخلاق في النظام الماركسي

رابعا : تعقيب •

الفصل الخامس الفكر الماركسي السياسي والأخلاق

تهيهيد :

تكلنا في الفصل السابق عن الفكر الليبرالي السياسي والأخلاقي ، وأنه قد ولد في أحضان المذهب الفردي ، وأنه أقيم على مفهوم معين للحرية باعتبارها حقاً للفرد في مواجهة السلطة السياسية بالآلة تتدخل في شئونه ، وأصبح دور الدولة إبان القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر - ينحصر في حماية الحرية ، وليس العمل على توفيرها ، وهو ما يعرف في علم السياسة بنظام الدولة الحارسة ، ثم تطور هذا النظام إلى دولة الرفاهة في ظل الاشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism باعتبارها فلسفة وسيطة تتصل بأهداف السلطة السياسية بين الفردية المتطرفة والجماعية المتطرفة التي ارتبطت بالاتجاه السائد في معظم دول غرب أوروبا والذي يجمع بين الديمقراطية النيابية وبعض الأفكار الاشتراكية وذلك لمواجهة الديمقراطية الاجتماعية Social Democracy التي ارتبطت أساساً باسم الأحزاب التي قامت في أواخر القرن الماضي على أساس الفلسفة الماركسية .

لهذا سيكون هذا الفصل منصبا على المذاهب الاجتماعية Social Doctorines بعامية ، وعلى الفكر الماركسي وأخلاقه بصفة خاصة ويمكن القول أن المذاهب الاجتماعية قد قامت للدفاع عن الطبقات الكادحة التي وقع عليها الظلم والغبن - مستهدفة تغيير النظام الاقتصادي للمجتمع من أساسه عن طريق الأسلوب الثوري Revolutionary أو تدريجياً بالأسلوب الإصلاحى Reformism ومن ثم تكون أهم مدرسة في المذاهب الاجتماعية هي ما يعرف باسم « الجماعية Collectivism » ، بنوعها الثورية والإصلاحية .

وظهرت هذه المذاهب الاجتماعية كنتيجة منطقية لقيام الثورة الصناعية إبان القرن الثامن عشر ، وما ترتب عليها من آثار لقيام الصناعة الحديثة على أساس ما يعرف باسم الإنتاج الكبير Mass Production في المصانع والتي جذبت العديد من الفلاحين الذين تركوا الريف ليعملوا في المدن حيث يوجد بها المصانع ، فضلاً عن انقضاء مدن صناعية جديدة

بسبب انتشار الكثرة من العمال اليدويين حول هذه المصانع في طلب العمل بأي أجر . ولهذا ظهرت المشكلة الاجتماعية فالانتاج الكبير قضى تماما على الصناعات الحرفية القديمة والحرف المنزلية الريفية حيث ظهرت الآلة أيضا في الريف وفي الزراعة مثلما حدث في المدن لتحل محل الانسان .

وقصارى القول عاش هؤلاء العمال حول المصانع في أكواخ متلاصقة لا تعرف النور أو الهواء وانتشر بينهم المرض والبطالة لكثرتهم وتفضيل الأطفال والنساء على الرجال لانخفاض أجورهم ، مما أوجد خللا في النظام الاقتصادي لوجود فوارق اجتماعية كبيرة بين أفراد الشعب متمثلة في طبقة الأثرياء أصحاب المصانع وطبقة العمال الذين ظلوا يعيشون في فقر مدقع (١) وبخاصة في إنجلترا حيث ظهر - كما قلنا - ما يعرف باسم المشكلة الاجتماعية . مما حدا ببعض الكتاب والمفكرين ان يتقدموا باقتراحات وحلول مختلفة للمشكلة الاجتماعية ، معتقدين أنها كفيلا بايجاد التناسق والوحدة داخل المجتمع ، وقد أطلق على هؤلاء الدعاة اسم « الاشتراكيين Socialists » لاهتمامهم بشئون المجتمع Society ، وعرفت جميع اتجاهاتهم المختلفة باسم المذاهب الاجتماعية وأيضاً باسم المذاهب الاشتراكية ، حيث انه منذ مطلع هذا القرن قد ترجم مصطلح Socialism الاشتراكية وصار هذا التعبير هو السائد حتى الآن رغم أن ترجمته اللفظية هي الاجتماعية نسبة الى كلمة مجتمع (٢) .

وقبل ان نعرض للبناء الماركسي من جميع مناحيه ، نرى أن نلم بايجاز شديد عن البدايات الأولى للمذاهب الاجتماعية الحديثة . والتي عرفت باسم « الاشتراكية الطوباوية Utopian Socialism » وقد تبلورت في كتابات مدارس ثلاث رئيسية ، تحيل كل منها اسم مؤسسها :

- ١ - مدرسة سان صيمون .
- ٢ - مدرسة شارل فوريه .
- ٣ - مدرسة روبرت أوين .

(١) د . محمد علي أبو ديان : « النظم الاشتراكية » مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية . ص ٦٥ وما بعدها (دار المعارف ط ٢ عام ١٩٦٧) .
Bertrand Russell : Freedom versus Organization, pp. 83-85, 1914 .

د . حسن كامل سليم : تاريخ أوروبا الاقتصادية في القرن التاسع عشر ص ١٦٥ وما بعدها .

(٢) ج . هـ . كول : تاريخ الفكر الاشتراكي : ترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد ج . ١ ص ١ - أ (ستة أجزاء) .

وقد اشتركت هذه المدارس الثلاث في اعتبار «المشكلة الاجتماعية» الناجمة عن الثورة الصناعية في ظل النظام الاقتصادي القائم على حرية التعامل والمنافسة الحرة هي أهم ما يشغل بال مفكر هذه المدارس الثلاث ، ومن ثم نادت بأن الواجب يقتضى العمل على توفير الظروف المواتية لحل هذه المشكلة الاجتماعية على أساس أن « الراحة العامة » أو « الصالح الاجتماعى » لها الأولوية على ما عداها من الشئون الأخرى . فضلا ان هذه المدارس الثلاث قد تبينت أن حل المشكلة الاجتماعية يكمن فى تغيير النظام الاجتماعى والاقتصادى تغييرا جذريا عن طريق التخلص من الصراع والتنافس من أجل لقمة العيش . لهذا وقفت هذه المدارس الثلاث فى المذاهب الاجتماعية الأولى موقفا مناهضا للفلسفة الفردية ومفهوم القوانين الاقتصادية الطبيعية القائمة على المنافسة وفكرة أن السلطة السياسية يجب ألا تتدخل فى الشئون الاقتصادية باستثناء مهمتها فى حماية ممتلكات من يملكون فعلا .

ولكن اقتصرت هذه المدارس على الدعوة لمبادئها دون أن توضح الطرق العملية لتحقيقها مكتفية باستشارة هم ذوى النفوذ الاقتصادى والسياسى للعمل على إزالة الشرور الاجتماعية التى تمخض عنها النظام الاقتصادى القائم ، ودعوتهم لإنشاء مجتمعات نموذجية صغيرة تقوم على الأسس الجديدة فى النطاق القومى ثم النطاق العالمى لتسعد الإنسانية ، وذلك بتأثير القوة الصالحة وضغط الرأى العام والمشاعر الإنسانية ، ولكن هذه المدارس قد أغفلت عنصرا هاما وهو وجود التناقض الأساسى بين العمال وطبقة أصحاب الأعمال ، وأصحاب رموس الأموال ، مما خلغ على مثل هذه الطريقة فى ذلك الوقت صفة الخيالية أو الطوباوية لعدم جدواها من الناحية العملية حيث أن التغيير الجذرى لا يتحقق طواعية عن طريق اقتناع أصحاب الأعمال ورموس الأموال بالتنازل عن أرباحهم باستشارة نخوتهم ومشاعرهم الطيبة ، دون استخدام الصراع الطبقي المتولد عن التناقض بين مصلحة كل من الرأسماليين والعمال ولذلك اطلق على مجموع هذه المدارس الثلاث اسم الاشتراكية الخيالية أو الطوباوية .

ولا نعرض لأفكار كل من صان سيمون وشارل قورنيه وروبرت أوبن (٣) حيث لا تدخل فى صميم بحثنا وهو الفكر الماركسى . وإنما

(٣) د - محمد على أبوريان : الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى للمسلمين ١ - موقف الإسلام من الماركسية ص ٩٦ وما بعدها .

وليزيد من التفاصيل انظر كتاب النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية ص ١٢٤ وما بعدها .

أردنا الإشارة إلى الاشتراكية الخيالية كبداية أولى للاشتراكية ولا نسمينا هذا أن الحركات الاشتراكية التي انتشرت في النصف الثاني من القرن الماضي مدينة بكثير من اتجاهاتها لما تضمنته هذه الدعوات من أفكار قد ظهرت في النصف الأول من القرن الماضي ويمكن إيجازها بأنها دعوات وأفكار تختلف عن الاشتراكية الطوباوية في أنها جعلت التركيز على الصراع الطبقي بين العمال والرأسماليين أساسا نداءاتها ، محاولة استخدامه في قلب نظام الحكم القائم ، ولكن لم تحظ هذه الدعوات بالانتشار والنجاح الكافيين حيث كان ينقصها الاتساق والتحليل الموضوعي للوقائع لتكوين وجهة نظر شاملة تتضمن تفسيراً للأسباب التاريخية للمشكلة الاجتماعية والظواهر التي تمخضت عنها حتى يمكن لها تحديد خطوات العمل في تحقيق التغيير المطلوب ، منها دعوات ثلاث في فرنسا : دعوة لويس بلانكي وأتباعه في الثلاثينيات والأربعينيات إلى قلب النظام القائم على أساس الصراع الطبقي والثورة وفرض الديكتاتورية من الفئة المؤمنة بضرورة التغيير الجذري لاعداد الناس لتطبيق أفكار إعادة تنظيم الصناعة في اتحادات تعاونية يجمع كل منها بالحكم الذاتي داخل المجتمع ، ولقد فشلت كل المؤامرات والمحاولات الانقلابية التي قام بها بلانكي وأتباعه حتى عرفت باسم مذهب بلانكي الذي يعني الدعوات الثورية والانتقالية غير المدروسة التي يريده أصحابها القيام بها دون إعداد سابق ، بينما دعوة لويس بلان تثلث في مهاجمته للنظام الرأسمالي ومبدأ المنافسة الحرة دون استخدام العنف وإنما من خلال استخدام مبدأ التضامن الاجتماعي ، لايمانه بالديمقراطية النيابية على أمل حصول العمال على حق الانتخاب مما يجعلهم قوة سياسية فعالة ، واعتبار الدولة أداة محايدة يمكن استخدامها في تحقيق الرفاهية والتقدم عن طريق التخطيط الشامل ، مطالباً الدولة أيضاً بإتاحة فرص العمل لكل مواطن نظير أجر معقول وبشروط عادلة ، وقد حاول لويس بلان عند اشتراكه في الوزارة الفرنسية المؤقتة عقب ثورة ١٨٤٨ م - انشاء مصانع قومية ولكن مشروعه انتهى الفشل ، أما الدعوة الثالثة فكانت عند بيير بروجون الذي يعتبر الرائد الأول للأفكار الفوضوية لدعوته بإلغاء الدولة لعدم اتفاق وجودها مع الحرية والمساواة بين الناس، داعياً إلى تنظيم المجتمع على أساس تعاوني يقوم على تقسيم العمل على نطاق قومي ، على أن تتولى ما تبقى من وظائف الدولة بعد إلغاء الدولة ، لجان غير دائمة تنتخب لهذا الغرض ثم تنقض بعد ذلك ، أما في إنجلترا فقد ظهرت دعوة جيون براى في الثلاثينيات من القرن الماضي وقد دعا فيها جيون براى إلى استحالة أية محاولة لتغيير الأوضاع السياسية السائدة ما دامت الأوضاع الاقتصادية باقية على ما هي عليه ، لأن الأولى

ما هي الا انعكاس للثانية ، ومن ثم فان على العمال أن يركزوا جهودهم في تغيير النظام الاقتصادي القائم بإقامة نظام آخر تكون فيه ملكية وسائل الانتاج مشتركة والعمل تعاونيا .

أولا - البناء الماركسي وأصوله الفلسفية

بعد هذا التمهيد نأتى الى موضوع الفكر الماركسي السياسي والأخلاقي لنبدأ الكلام عن الأصول الفلسفية للفكر الماركسي وكيفية بنائه التي تقوم على دعامتين أساسيتين هما :

١ - المادية الجدلية .

٢ - المادية التاريخية .

وقد عرضنا للتفاصيل التاريخية للفكر الاشتراكي التي ساعدت في ظهور الاشتراكية العلمية في تمهيدنا لهذا الفصل ، ويمكن لنا أن نقول ان الاشتراكية العلمية قد ظهرت مقابل الاشتراكية الطوباوية والدعوات والافتكار التي تلتها (٤) . وبعد ذلك نعرض لموضوع بحثنا في هذا الفصل وهو الفكر الماركسي أو ما يعرف باسم الاشتراكية العلمية ثم نأتى بعد ذلك الى الاشتراكية الديمقراطية أي التدرجية التي عرفت باسم الاشتراكية الغاية التي اعتنقها حزب العمال الانجليزى والتي لم تقم على مبادئ ماركسية أصلا ، بينما قامت في نفس الوقت مدارس تدعو الى تحقيق الأهداف الاشتراكية الأساسية عن طريق استخدام الديمقراطية البرلمانية في إطار الفكر الماركسي وهي ما عرفت بالديمقراطية الاجتماعية وتمثلها الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية في كثير من دول غرب أوروبا وبخاصة الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني وأيضا في كل من النمسا والدانمارك ، وتنقسم هذه الاشتراكية الديمقراطية بسمة مميزة وهو امكان تحقيق الأهداف الاشتراكية بالأسلوب الاصلاحى دون حاجة الى ثورة العنف انما عن طريق سلسلة من الإصلاحات الاجتماعية التي تستهدف تعديل النظام القائم شيئا عن طريق الأساليب الدستورية المشروعة وذلك باستخدام القوة الانتخابية للعمل في تشكيلات نقابية لها حق الاضراب .

(٤) انظر التفاصيل في كتاب « تاريخ الفكر الاشتراكي » تأليف ج. هـ. كوك ترجمة عبد الكريم أحمد (ستة أجزاء) ج ١ من « الزمان الأول » .

فقد أعلن كل من كارل ماركس وفريدريك انجلز أسس هذه الاشتراكية العلمية بأنها تقوم على منهج يعتمد على تحليل الواقع وإمكانياته في ضوء تاريخي محدد ، وليس على أي مفهوم ميتافيزيقي أو قانون سرمدى يحكم التطور الاجتماعي ، ويحدد طبيعة الإنسان أو على مبدأ أخلاقي يثير نفخة الناس وحماستهم بحيث يقبلون على تغيير الأوضاع السيئة اسماثة فيه .

والجديد الذي أتى به كل من ماركس وانجلز هو إقامتهما صراحة من الأفكار المتناسقة المترابطة من مجموع الأفكار السابقة عليهما ، واستطاعا أن يحددا على هديها الخطوات العملية لتحقيق الهدف . فقد أدركا أن النظام الرأسمالي سيؤدي بالضرورة إلى خلق طبقة من الإجراء الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية يبيعونها في السوق كاية سلعة أخرى ، هذه الطبقة هي طبقة العمال أي « طبقة البروليتاريا » **«Proletariat»**

وعلى هذا الأساس فإن مصالح هذه الطبقة ستتعارض حتما مع مصالح الطبقة الأخرى التي قادت التحول من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي أو ما عرف بالبورجوازية حيث أن الطبقة الأخيرة يهبها الحصول على سلعة « العمل » بأرخص الأسعار في حين أن طبقة البروليتاريا تسعى إلى الحصول على أعلى سعر ممكن لهذه السلعة .

من هذا التحليل لواقع النظام الرأسمالي ذهب ماركس وانجلز مذهبه مغايرا عن دعاة « الفردية » الذين جعلوا من الفرد هو وحدة التنظيم الاجتماعي السياسي ومختلفا عن دعاة « الاجتماعية » باعتبار وحدة التنظيم هي المجتمع بينما جعل كل ماركس وانجلز « الطبقة العمالية » هي وحدة التنظيم الاجتماعي والسياسي ومن هذا المنطلق ، وضع ماركس وزميله انجلز أسس الاشتراكية العلمية .

وقلت مروت الاشتراكية العلمية بهرحلتين متميزتين هما :

١ - المرحلة الأولى : بدأت من منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى قيام الحرب العالمية الأولى في العقد الثاني من القرن الحالي . ومروت هذه المرحلة الأولى ابتداء بنشر البيان الشيوعي **Communist Manifesto** وهو نداء أعده كارل وانجلز في ١٨٧٤ م يدعو فيه العمال إلى اتحادهم حتى يمكنهم قلب النظم القائمة في أوروبا ، كما يتضمن هذا البيان معظم الأسس التي قامت عليها الاشتراكية العلمية ويعتبر هذا البيان من أهم الوثائق في تاريخ الفكر الاشتراكي وابعدها أثرا في التاريخ الحديث .

كما تميزت هذه الفترة بقيام الدولية الأولى **The First International** في عام ١٨٦٤ وهي تعني المنظمة التي أنشأها ماركس تحت اسم « الاتحاد

الدولى للعمال » بهدف التعبير عن وحدة نضال الطبقة العاملة فى العالم كله ضد النظام الرأسمالى ، وقد حلت هذه المنظمة عام ١٨٧٦ ثم أعيد تكوينها فى عام ١٨٨٩ بعد وفاة كارل ماركس وعرفت باسم الدولية الثانية The Second International . وقد انهارت هذه المنظمة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية بخروج الأحزاب الشيوعية منها وتآليف « الدولية الشيوعية The Communist International بزعامه لينين » .

كما ظهرت فى المرحلة الأولى فى معظم بلاد غرب أوروبا ، أحزاب سياسية اعتنقت المبادئ التى تضمنها البيان الشيوعى تحت شعار الديمقراطية الاجتماعية مثل الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى وغيره كما أوضحنا آنفا .

٢ - المرحلة الثانية : بدأت منذ مطلع القرن الحالى عندما انقسم الحزب الديمقراطى الاجتماعى الرومى على نفسه الى فريقين هما : « المناشفة » و « البلاشفة » تحت تأثير أفكار لينين ، ولكنها لم تتبلور تماما الا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى عندما قامت الثورة البلشفية فى روسيا بقيادة لينين ١٩١٧ وعرفت الاشتراكية العلمية فى هذه المرحلة الثانية باسم « الماركسية اللينينية » أو « الشيوعية » .

قصارى القول عرفت المرحلة الأولى من الاشتراكية العلمية باسم المذهب الماركسى أو الماركسية . بينما المرحلة الثانية عرفت بالماركسية اللينينية « أو الشيوعية » . و يميننا فى هذا المقام أن نعرض للمذهب الماركسى أولا من حيث أن كل من كارل ماركس وصديقه فريدريك انجلز قد آمن كل منهما بالديالكتيك ، ولكنها قلبا أساسه الرومى عند هيجل الى أساس مادى يمت « ومن ثم أصبحت حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه (٥) ، كذلك نجد انجلز يقرر بأن ماهية الفكر والادراك هما نتاج الدماغ الانسانى ، وليس الانسان نفسه الا نتاج الطبيعة وبالتالى نتاجات دماغ الانسان أيضا تكون نتاجات للطبيعة (٦) » .

اذن جرد ماركس وانجلز الديالكتيك الهيجلى من مثاليته ، وأدخلاه فى مفهوم مادى للطبيعة حيث تكون الطبيعة فيه هي محك اختيار

(٥) كارل ماركس : « رأس لئال » الجزء الأول من ١٩ موسكو ١٩٥٩ .

(٦) فريدريك انجلز : ضد دوهويج من ١٥ .

الديالكتيك (٧) . وبذلك تكون المادة أساس كل شيء . وجوهر كل فكر وأخلاق ، وإن الاقتصاد هو العامل الهام في كافة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . وعلى ذلك يكون نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية مقاسا بدرجة القوى المادية ، فضلا على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام (٨) .

اذن الديالكتيك الماركسي يقول انجلز عنه : « هو علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجى أم فى الفكر البشرى » (٩) ومن ثم فهو يتمثل فى المادية الجدلية ، والمادية التاريخية (١٠) .

١ - المادية الجدلية

وتقوم المادة الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها : كل شيء طبيعى ، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام . مما ينتج حتميا صراعا بينهما دون أن يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يقضى الى تغلب الطرف المعبى عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول . وعندما طبق هذا القانون على الواقع السياسى نجد أن المجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية ، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - اذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى .

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيفية سير التطور بمعنى أن التغير الكمي يحدث من ناحية القدر ، بينما التغير الكيفي يحدث من التحول فى الكيف أو الصفة .

(٧) د. عل عبد الحلى محمد : الفكر السياسى العربى : ص ٢٨٢ . كذلك لنسب المؤلف وآخر : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ٢٢٢ .

(٨) م.س : ص ٣٨٢ . م : ص ٢٢٢ .

(٩) انجلز : لود فيج فيوريانج ، نهاية الفلسفة الكلاسيكية الاثنية ص ١٥ .

(١٠) د. عل عبد الحلى محمد ودكتور محمد عل محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ص ٢٢٦ - ٢٢٨ دكتور محمد عل أبو ريال : الاسلام فى مواجهة تحولات الفكر الغربى المعاصر « موقف الاسلام من اللاركسية » ص ح ١٩٠ : ١٢٢ .

ويقرر ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم . ولذلك يقول ماركس في حالة اختفاء الملكية الرأسمالية وهي الكيفية أو الصفة الأساسية للنظام الرأسمالي فإنه يحل محلها الملكية الاشتراكية ، فمعنى هذا أن نظاما جديدا هو النظام الاشتراكي قد حل محل النظام الرأسمالي المتهنى . أما بالنسبة للتفسير من الرأسمالية الى الاشتراكية فإنه يحدث فجأة أى بالانقلاب الثوري للباطن ، بينما الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفي أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة . ومن ثم فكل قصى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، كما قصى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق . كما قصى المجتمع الرأسمالى على مجتمع الاقطاع ، ثم قصى المجتمع الاشتراكي على الرأسمالى .

ما سبق نرى أن كل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على عوامل انهياره . كما أن السلب لا يعنى انه الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع انه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد ويرفعه الى أعلى : وعلى هذا فيكون التطور مستمرا على عهد لا حصر له من السلوب المتتالية ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائما صورة تقديمية تسمح بالريادة المستمرة فى معدل التطور الذى نجد ترجمة واقعية له فى الارتقاء أو تقدم المجتمع .

٢ - المادية التاريخية :

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام . ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود ، كما يرى أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت له عن خمسة أشكال لأساليب الانتاج وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرقيق ، ومجتمع الاقطاع ، والمجتمع الرأسمالى ، والمجتمع الاشتراكي ، وهذا المجتمع الأخير سينتهى حتما الى المجتمع الشيوعى الذى تتعلم فيه الطبقات والفوارق والملكيات الخاصة .

ويقرر ماركس أن المادية التاريخية تؤكد نتيجة هامة وهى أن المجتمع الانسانى الذى يتطور بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتما الى النظام

الشيوعى ، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب
ببعض خصائص النظام الذى سبقه .

بعد أن أوضحنا الأصول الفلسفية للماركسية من مادية جدلية
وقوانينها ، ومن مادية تاريخية كشفت عن خسة أشكال من المجتمعات
تبعا لأشكال الخمسة المتعاقبة لأساليب الانتاج ، يمكننا أن نجمل المنهج
الماركسي فى هذه النقاط :

١ - **نظرية فائض القيمة (١١) :** اتفق ماركس مع معظم الاقتصاديين
الذين يقررون بأن « العمل » هو مصدر القيمة بمعنى أن القيمة التى تساويها
أية سلعة من السلع تقدر بما بذل فى صنعها من مجهود بشرى . ولكن
ماركس بنى على هذا الرأى نظريته المعروفة باسم « فائض القيمة » ، فقد
قرر أنه بسبب التنافس بين العمال على لقمة العيش تنخفض أجورهم الى
حد أن العامل الأجير لا يتقاضى الا حوالى نصف قيمة عمله الحقيقية . ومعنى
هذا أن العامل ينتج بمجهوده اليومى سلعا تساوى ضعف الأجر الذى
يتقاضاه ، وما تبقى من قيمة مجهوده فىأخذه صاحب رأس المال وهو
ما يطلق عليه ماركس « فائض القيمة » .

ونتيجة التطور الصناعى الكبير ، أصبح العمال يعتمدون على أصحاب
رؤوس الأموال حتى يمكنهم مواصلة العمل الذى يحصلون به على لقمة
العيش اليومية ، فضلا أن الصناعة الحديثة قضت تماما على العمل
الحرفى ، مما جعل العمال فى حاجة دائمة الى صاحب رأس المال مهما
أفرط فى استغلاله بالاستغلال على أكبر قدر ممكن من ناتج مجهود العامل
دون أن يؤدي هو نفسه مجهودا يذكر فى انتاج السلعة التى يتعلق بها
الأمر .

ومن هنا يقرر ماركس أن هذا الاستغلال من قبل الرأسماليين للعمال
هو أساس المشكلة الاجتماعية التى نجمت فى الواقع عن انقسام المجتمع
الى فريقين : فريق يملك يستغل فريقا آخر لا يملك . ومن ثم يرى ماركس
أن القضاء على هذه المشكلة يمكن فى التخلص من نظام الملكية الخاصة فى
أدوات الانتاج ، وليست المطالبة بتغيير النظام الرأسمالى قضية خيالية
أو دعوة للطيبيين من الناس بالعمل على تغييره سلميا بل سينهار هذا النظام
ستما لأنه يحمل فى طياته كل عوامل انهياره مثلما انهارت النظم السابقة
عليه .

(١١) ليونيف : الاقتصاد السياسى : ص ٢٠ - ٤٦ .

٢ - التنافس الداخلي في النظام الرأسمالي (١٢) : وهو ما يعرف

بالتراكم والأزمات ، حيث يطلق ماركس على عوامل انهيار النظام الرأسمالي من داخله تناقضات النظام الرأسمالي « وتقوم هذه التناقضات على أساسين أولهما أن الهدف الأول من الانتاج الرأسمالي هو الربح اعتمادا على قوانين السوق في العرض والطلب » وذلك يؤدي الى حدوث أزمات متوالية تقضى على النظام كله ، أما الثاني فيتمثل فيه « المنافسة الحرة » التي تؤدي الى تركيز رأس المال بصورة متزايدة في أيدي حفنة قليلة من الأفراد يمثلون أصحاب رؤس الأموال بينما يتحول باقى المجتمع كله عمال « بروليتاريا » .

ولما كان الربح هو هدف الرأسمالي ، فانه يحاول تخفيض أجور العمال الى أقل قدر ممكن ليرتفع فائض القيمة الذى يستولى عليه ، بينما يؤدي انخفاض أجور العمال الى انخفاض قدراتهم الشرائية ، وبالتالي الى انخفاض القدرة الشرائية في المجتمع كله لانهم يمثلون الاغلبية الساحقة فيه ، مما يؤدي الى تكلس البضائع بالمخازن لعدم شرائها ، فيضطر أصحاب المصانع الى الحد من الانتاج أو إيقافه كله ، وبذلك تتوقف المصانع وتغمر الآلات ويجم الكساد ، وتحدث أزمة اقتصادية ، حتى اذا استنفذ المخزون من السلع وقل المعروض منها في الأسواق تبدا عجلة الانتاج من جديد ويظل الانتاج يتزايد الى أن تحدث أزمة أخرى وهكذا . أى أن النظام الرأسمالي لا يمكن استمراره الا على حساب تعمير جزء من قوته الانتاجية بصفة دورية . ومن الطبيعي يزداد سوء حال العمال بسبب استغناء أصحاب الأعمال عن خدماتهم أثناء الأزمات الدورية ، وآخر من يستفيد في فترات الازدهار .

أما من ناحية المنافسة الحرة في السوق ، نجدها تعمل باستمرار على استبعاد السلع الرديئة واستبقاء السلع الجيدة التي تنتجها المصانع الحديثة المتطورة . وبذلك ينضم أصحاب المصانع المتخلفة الى طبقة الأجراء أى البروليتاريا بعد أن فقدوا أموالهم ، مما يترتب عليه تضخم البروليتاريا ، وازدياد تركيز رأس المال في مصانع قليلة يمتلكها عدد قليل من الرأسماليين الى أن يحدث الانفجار الذى يقضى على النظام الرأسمالي .

٣ - التفسير المادي للتاريخ : وقد أوضحنا من قبل الى أن نظرية

المادية التاريخية في نشأة الدولة التي تؤكد أن العوامل المادية وبخاصة الاقتصادية ، هي أهم ما يؤثر في نشأة المجتمعات البشرية وتاريخ تطورها .

وعلى هذا الأساس يقرر ماركس أن النظام الانتاجي السائد فى أى وقت بذاته مثل النظام الزراعى أو الصناعى ألغ هو الذى يحدد صورة المجتمع والمؤسسات والنظم القائمة فيه ، ربما فى ذلك النظام السياسى والقوانين المعمول بها والدين الذى يعتنقه الناس والفلسفات السائدة (١٣) .

وفى كل مجتمع يسود فيه نظام الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، تجد فيه طبقتين طبقة تملك هذه الأدوات ، وطبقة أخرى تعتمد عليها الطبقة الأولى فى تحويل مجهودها - عملها - الى طاقة نتيجة استخدام هذه الأدوات ، ومن ثم ترى سيطرة الطبقة الأولى على الثانية ، وتعتمد استغلالها فى أقصى صورة ممكنة ، ولكى تضمن عدم ثورة الطبقة العاملة عليها ، فانها تستخدم أجهزة الدولة فى قمعها وارهائها ، بحيث تضع من القوانين والقواعد والنظم ما ينتج لها التحكم فيها بالقوة المادية ، كما تعمل على ترويج الأفكار والمعتقدات التى تسهل عليها عملية الاستغلال .

ويقرر ماركس أن هذه التناقضات ليست وفقا على النظام الرأسمالى وحده فكل النظم السابقة التى تسود فيها الملكية الخاصة لأدوات الانتاج تعرضت لتناقضات من هذا النوع أدت الى انهيارها وقد فسر ماركس أسباب هذه الظاهرة المتكررة على أساس نظرة معينة الى التاريخ تعرف كما اسلفنا باسم : « التفسير المادى للتاريخ » فى ظل الاقطاع مثلا كان الاسلوب الانتاجى السائد هو الزراعة ، ومن ثم فان أداة الانتاج الرئيسية كانت الأرض ، وبالتالي كان ملاك الاراضى هم الطبقة المسيطرة التى تستغل الفلاحين ، ويدها أجهزة الحكم تستخدمها فى فرض سيطرتها ، كذلك عند تغير اسلوب الانتاج وصار الاسلوب السائد هو الصناعة الكبيرة فى ظل النظام الرأسمالى صار اصحاب رأس المال أى الطبقة البورجوازية هم المالكين للمصانع والآلات وبالتالي هم الطبقة المسيطرة فى المجتمع الرأسمالى وتستخدم هذه الطبقة الرأسمالية أو البورجوازية أجهزة الدولة بعد أن انتزعتها من يد طبقة ملاك الأرض فى تحقيق أهدافها الاستغلالية ضد العمل الصناعيين أى البروليتاريا .

٤ - صراع الطبقات : تنطوى كل المجتمعات البشرية على طبقتين أحدهما مستغلة تملك وسائل الانتاج وتسيطر على الدولة بحكم قوتها الاقتصادية ، والأخرى لا تملك سوى مجهودها تبذله مقابل القوت . ومن ثم كانت الطبقتان فى حالة صراع دائم لتعارض مصالحهما ، وهذا الصراع

هو القوة المحركة للتاريخ كما يقول ماركس « فتاريخ كل المجتمعات التي وجبت هو تاريخ الصراعات الطبقة » (١٤) .

ومن خلال الصراع القائم بين الطبقة البورجوازية مالكة رأس المال وطبقة البروليتاريا يتبلور الوعي الطبقي العمال في ظل النظام الرأسمال بمرور الوقت ويسرفون أن مقاومة الرأسماليين تتطلب تكتل العمال في صورة نقابات واتحادات عمالية على نطاق قومي أولا ثم على نطاق عالمي ثانيا ، ومتى تحقق اتحاد الطبقة العمالية العالمية أصبح انتصارها مضمونا ضد الرأسمالية ، ولهذا دعا ماركس الى انشاء « الاتحاد الدولي للعمال » .

ويتميز الصراع الحالي بين البروليتاريا والبورجوازية بأنه أول صراع يدور مباشرة بين الأغلبية الساحقة من العمال المدمنين الواعية بذاتها وببصالتها في المجتمع وأقلية ضئيلة فيه ، عكس الصراعات الطبقة السابقة فكانت تدور بين أقلية تملك أدوات إنتاج حديثة تساندها الأكثرية المغلوبة على أمرها من العمال ، وأقلية تملك أدوات إنتاج بالية وقديمة لا تستطيع مقاومة تنافس الصناعة الجديدة ، فتنصر عليها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج الحديثة وبعدها تنتكر للأغلبية العاملة وتعمد الى استغلالها بدورها .

وعندما تنتصر البروليتاريا - التي تمثل أغلبية المجتمع - على الأقلية مالكة أدوات الإنتاج ، فإنها ستلغى نظام الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج وأدواتها نهائيا وبذلك ينتهي معها نظام الطبقات ، ليبدأ مرحلة أخرى في التاريخ البشري يسوده التعاون بدلا من الصراع الطبقي .

٥ - **حتمية الثورة** : ويقرر ماركس أن المجتمع الاشتراكي لا يتحقق الا بالثورة الاجتماعية التي تقوم بها البروليتاريا ضد البورجوازية ، كما تعمل على تدمير الأوضاع القديمة وتقيم على أنقاضها أوضاعا جديدة تماما تختفي فيها الملكية الخاصة في أدوات الإنتاج . ومن هنا يطالب ماركس بحتمية الثورة للتغيير الاجتماعي دون انتظار حتى تقع بل يجب على البروليتاريا أصحاب المصلحة أن يستعملوا للثورة ويعملوا على التعجيل بها ، وانتهاز الفرص المواتية للتسيام بها ، لأن الثورة هي قمة الصراع الطبقي .

٦ - **دكتاتورية البروليتاريا** : ولكي تأمن البروليتاريا عند نجاحها

(١٤) كارل ماركس وفريدريك إنجلز : البيان الشيوعي .

فى الثورة من الثورة المضادة ، فعلى البروليتاريا وأجب الاحتفاظ بالسلطة فى يدها بعد تدمير أجهزة الدولة البورجوازية ، وابدائها بأجهزة أخرى تتلاءم مع أهداف الدولة الاشتراكية الجديدة التى تدخل التغييرات الجذرية فى مختلف الحياة بالقوة والارهاب والقمع حتى تستأصل الأساليب القديمة فى المجتمع ، الى جانب عملها فى تنظيم الانتاج والتوزيع على أساس اجتماعي . ولهذا من حق البروليتاريا فرض دكتاتوريتها على أعداد النظام بمختلف الوسائل التى تؤمنها ، ويقرر ماركس هنا مشروعية دكتاتورية البروليتاريا لأنها تمثل الأغلبية العظمى من المجتمع ضد الأقلية ومن هنا تكون هذه الدكتاتورية فى الواقع الا التعبير الصحيح عن الديمقراطية الشعبية لأنها تمثل حكم الأغلبية الكادحة ، واستمرار دكتاتورية البروليتاريا مرهون بالقضاء التام على النظام القديم وإقامة النظام الجديد ، ومن ثم فهى مرحلة مؤقتة لا تلبث أن تزول بقيام المجتمع اللاتبقى .

٧ - زوال الدولة : سبق لنا أن بينا أن المادية التاريخية تنطوى على مفهوم محدد فيما يتصل بنشأة الدولة باعتبارها أداة تستخدمها الطبقة المسيطرة اقتصاديا لتحقيق أغراضها والمحافظة على مركزها ، فالدولة بطبيعتها أداة سيطرة قائمة على القمع والارهاب ، وما دام يوجد طبقات فى المجتمع ، فلا بد للطبقة التى تملك أدوات الانتاج أن تستولى على أجهزتها ، ولا يمكن تفسير ذلك الا بزوال الطبقات وقيام المجتمع اللاتبقى الذى لا تعود فيه حاجة الى الدولة وأجهزتها ، وعندها تتحقق المرحلة الثانية وهى المجتمع الشيوعى .

ثانيا : تطور الفكر الماركسى

ولكن هل وقعت الماركسية التى تعرف بالاشتراكية العلمية الى هذا الحد ؟ هذا ما سنعرفه من التعديلات التى أدخلها لينين عليها والتى اقترنت باسمه أيضا فعرفت باسم الماركسية اللينينية كرد فصل لتحول معظم أحزاب دول أوروبا تدريجيا عن المبادئ الماركسية ، ولا سيما فى دول غرب أوروبا العريقة فى تقاليدھا الدستورية والنيابية . لهذا سنتناول فى هذا الجزء : الماركسية اللينينية ثم المذاهب الاشتراكية الأخرى التى انبشخت من الفكر الماركسى .

(١) الماركسية اللينينية :

ظل الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي مرتبطاً بالأفكار الماركسية الثورية حتى يمكنه القضاء تماماً على النظام الاستبدادي القيصري ، لكي ينطلق لتحقيق المكاسب السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال التطبيق الماركسي الثوري دون تعديل أو تبديل أو إعادة نظر في الأفكار الماركسية كما فعلت الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية في كثير من دول أوروبا الغربية .

ومنذ مطلع القرن الحالي ، ظهر فريق من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي بزعامة فلاديمير لينين (١٥) ، يفسر المذهب الماركسي في ضوء الظروف السائدة والمتغيرات الموجودة في أوروبا وبخاصة في روسيا ، على أساس أنه يجب ألا تعتبر نظرية ماركس شيئاً مقدساً ومكتلاً لا يمس ، بل على العكس تماماً هو الصحيح بأنها « وضعت فقط حجر الأساس في العلم الذي يجب على الاشتراكيين تنميته في جميع الاتجاهات إذا أردوا ألا يفقدوا صلتهم بتطور الحياة (١٦) » .

ومن ثم خرج لينين وأنصاره من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي وقاموا بإنشاء الحزب الشيوعي الروسي - البلاشفة - والذي عرف في تاريخ الفكر الاشتراكي باسم « الماركسية اللينينية » وهي التي تشمل المرحلة الثانية من الاشتراكية العلمية .

ولقد أسهم لينين في الاشتراكية العلمية بنقطتين أساسيتين هما :

١ - الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية .

٢ - نظرية الحزب الواحد .

وقد عمل لينين على وضع أفكاره كلها الأخرى على هاتين النقطتين التي قام بتطبيقها - بعد استيلاء البلاشفة على الحكم - في روسيا .

١ - الامبريالية كحل مراحل الرأسمالية :

لقد جاءت كل التطورات التالية التي وقعت خلال النصف الثاني من

(١٥) cuvinen and others : Fundamentals of Marxism Leninism.

(١٦) ف - لينين : الحركة الثورية العالمية للطبقة العاملة ص ١٤ (طبعة موسكو عام ٦٧) .

القرن الماضي ومطلع هذا القرن غير مؤهلة لتنبؤات ماركس ، فلم تزداد حالة العمال سوءا ، بل تحسنت نتيجة حصولهم على بعض حقوقهم الانتخابية بارتفاع أجورهم وتحسين شروط العمل ، وتركيز جهودهم في النقابات والأحزاب السياسية التي تمثل مصالحهم داخل النظام القائم . كذلك لم يتعرض النظام الرأسمالي نفسه للقلقل المتزايدة نتيجة الأزمات الدورية ، ولكنه يخرج منها قويا ولا سيما عندما أوجبت دول أوروبا الرأسمالية أسواقا جديدة في المستعمرات التي تم فتحها .

فضلا على أن ملكية رأس المال زادت نتيجة زيادة الأجور مما ساعد اعدادا كبيرة من الأفراد على ادخار جزء من دخلهم واستثماره في المشروعات الاقتصادية الكبيرة وبذلك توزعت ملكية رأس المال على قاعدة أوسع كثيرا بعد أن كانت في أيدي قليلة ، ومضافا إلى ذلك أن الروح القومية كانت أقوى بكثير عند قيام الحرب العالمية الأولى من فكرة العالمية التي دعت إلى تكتل العمال في نطاقها كشرط من شروط نجاح الثورة العمالية ، والتي قامت عليها الاشتراكية العلمية .

لهذه الأسباب مجتمعة جاء تحليل لينين الجديد للفكر الماركسي الذي لم تتحقق نبؤاته ليغطي تفسيراً جديداً ظهر في كتابه : الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (١٧) .

وقد ذهب لينين إلى أن النظام الرأسمالي يمر بمراحل مختلفة آخرها هي مرحلة الإمبريالية ، إذ مع زيادة تركيز السيطرة على رأس المال يصل الاقتصاد الرأسمالي إلى مرحلة « الرأسمالية الاحتكارية » ، وعندئذ تنتقل المشروعات الاحتكارية الكبرى إلى أيدي المصارف والمؤسسات الاستثمارية الأخرى ، حتى يصل الاقتصاد الرأسمالي إلى مرحلة أخرى تعتبر المهمة الأساسية فيها هي البحث عن أوجه لاستثمار رأس المال المتراكم خارج السوق القومي ، أي تصدير رأس المال إلى الخارج ، وتبعاً لذلك تتألف احتكارات رأسمالية دولية تسعى إلى السيطرة على أسواق جديدة في البلاد المتخلفة اقتصادياً ، من خلال اعتمادها على حكوماتها في حماية استثماراتها بالقوة العسكرية - ثم تأتي آخر مراحل النظام الرأسمالي عندما يتم تقسيم الدنيا كلها بين القوى الرأسمالية الكبرى في العالم ولا يعود هناك أي مجال آخر للتوسع .

كما أن الدول المتخلفة تتعلم من خلال صراعها مع الدول الإمبريالية

(١٧) فـ لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ص ١٠ ترجمة د- راشد البراوي

كل أساليب التمرد على مستغليها ، ويتكون لديها شيئا فشيئا « الوعي » بوضعها وما تتعرض له من استغلال ، مثلما تعلمت الطبقة العاملة الصناعية في الدول الامبريالية من قبل التكتل حيث انتشر بينها الوعي الطبقي من خلال صراعها مع أصحاب رؤوس الأموال الذين يمثلون البورجوازيات المحلية .

وهكذا فإن النظام الرأسمالي يفقد أن يبلغ آخر مرحلة بالامبريالية لا يلبث أن يسقط صريحا تحت تناقضاته الداخلية بفعل الحروب الناشئة عن المنافسة بين الدول الكبرى ويقتله الشعوب النامية .

هذه الاضافة لمفهوم الامبريالية تعتبر اسهاما جديدا جاء به لينين في الاشتراكية العلمية .

٢ - نظرية الحزب الواحد :

يعتبر لينين - كما يرى البعض - أنه رائد الشمولية حيث قدم مفهوم الحزب الواحد في السياسة في القرن العشرين ، بعد أن رأى الماركسية في الربع الأخير من القرن الماضي ومطلع القرن الحالي قد تحولت الى عقيدة حزبية سياسية تعمل داخل النظم البرلمانية القديمة بدلا من الثورة على هذه النظم وقلبها مما أثبت عجز رؤية ماركس الذي قال بأن وعي جماهير العمال يزداد يوما بعد يوم وستقوم بالثورة دون حاجة الى مساعدة من أي نوع . ومن ثم قرر لينين أن الطبقة العاملة اذا تركت وحدها دون تأثير مركز ، فلا يمكن أن ينمو لديها وعي طبقي عمالي ، فكل ما تستطيع أن تفعله هذه الطبقة بنفسها هو تكوين وعي نقابي فقط .

لذا عمل لينين على تكوين الحزب الشيوعي من طليعة بروليتارية تضم عندها من الثوريين المسلحين « بالنظرية الاشتراكية العلمية » لتوجيه ما لدى الجماهير من تلقائية نحو ما فيه مصلحتها الحقيقية بهنم النظام الرأسمال واقامة ديكتاتورية البروليتاريا كمرحلة أولى لتحقيق المجتمع الاشتراكي . بهذا المفهوم تصبح طليعة الحزب الشيوعي هي وحدها التي ينمو لديها الوعي الطبقي مكتسلا بينما جماهير العمال فان لديها التلقائية التي في حاجة الى الحزب الشيوعي الذي يفتح عينها على حركة التاريخ ويقودها حتى تحقق مصيرها نتيجة هذا التوجيه الثوري من الحزب الشيوعي .

لهذا كان الحزب الشيوعي عند لينين وحدة ايديولوجية ، كل مهمته هي التوعية والقيادة ، وبذلك اصبح الحزب الشيوعي عند لينين لا يضم

كل الطبقة العاملة التي تمثل وحدة اقتصادية تضم قطاعا ضخما يمثل الأغلبية من السكان ، وأما اقتصر الحزب الشيوعي على طليعة البروليتاريا التي توجه هذه الطبقة لصالحها .

ومن ثم جاء تعريف الحزب الشيوعي الذي أصدرته الدولية الشيوعية التي تآلفت من الأحزاب والمنظمات الشيوعية بعد انفصالها عن الدولية الثانية كالآتي : « يعتبر الحزب الشيوعي جزءا من الطبقة العاملة ، وهو أكثر أجزاء هذه الطبقة تقدما ووعيا طبقيا ومن ثم فهو أكثرها ثورية ، وليس للحزب مصالح سوى مصالح الطبقة ككل وبالتالي فالحزب هو الأداة السياسية التنظيمية التي يستخدمها أكثر قطاعات الطبقة العاملة تقدما لتوجيه جماهير البروليتاريا وشبه البروليتاريا في الطريق الصحيح » (١٨) مما جعل متألين يقرر أن ديكتاتورية البروليتاريا هي في الواقع ديكتاتورية الحزب باعتباره القوة الموجهة الرئيسية للبروليتاريا (١٩) .

وكان لينين يفضل التنظيم المركزي الطابع واطلق على أسلوبه مبدأ « المركزية الديمقراطية » (٢٠) . وكانت تعني أن كل جهاز من أجهزة الحزب يلتزم التزاما دقيقا بالقرارات التي تتخذها أية هيئة ذات مركز أعلى في سلسلة القيادة .

قصارى القول ان اسهام لينين في تطور الفكر الماركسي يقوم على نظريته في الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية ، وايضا على نظريته الشمولية في الحكم التي أطلق عليها « مركزية الديمقراطية » في ظل نظام الحزب الشيوعي صفوة البروليتاريا التي تكون بالتالي ديكتاتورية الحزب الشيوعي باعتبار القوة الموجهة الرئيسية للطبقة العاملة لكي تعرف ان مصلحتها في عدم النظام الرأسمالي واقامة المجتمع الاشتراكي .

(ب) المذاهب الاشتراكية الأخرى :

نتيجة تطور الليبرالية التي عرفت بالديمقراطية الغربية في بعض دول غرب أوروبا تأصلت فيها التقاليد الديمقراطية حيث اكتسبت

(١٨) انظر سباين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الخامس ص ١١١٢ .

(١٩) ٢ . ص : ص ١١١٤ .

(٢٠) ٢ . ص : ص ١١١٦ .

الديمقراطية تبعاً لهذا التطور في أنه يمكن حل المشكلة الاجتماعية بدون عنف وديكتاتورية الطبقة العاملة .

ولهذا ظهرت مدارس تدعو إلى تحقيق الاشتراكية الأساسية عن طريق استخدام الأساليب الديمقراطية البرلمانية تمثلت في مدرستين هما :

١ - الديمقراطية الاجتماعية التي انبثقت أصلاً من المفاهيم الماركسية .

٢ - الديمقراطية التدريجية التي لم تقم على أساس ماركسي .

كما ظهر تطور آخر تمثل في السندكالية التي تهدف إلى حل المشكلة الاجتماعية بأساس مختلف وبأساليب مختلفة عن المدرستين اللتين ذكرناهما آنفاً وسنعرض لهذه المذاهب الثلاثة على حدة بشيء من التفصيل فيما بعد .

سبق لنا أن أوضحنا أن الجياعية Collectivism هي تعبير عن المذاهب التي ترى إلغاء الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج الرئيسية ونقل هذه الملكية إلى الدولة ، وتعرف أحياناً هذه الاتجاهات الجياعية بمصطلح اشتراكية الدولة State Socialism . ومن ثم نرى دعاة إلغاء الملكية الخاصة ينقسمون إلى عدة مدارس ، ولكن يجمعهم الاعتراض على نقل الملكية إلى الدولة ، لأن ذلك لا يعنى سوى تغيير الرأسماليين الأفراد برأسمالي واحد محكر هو الدولة ، مما يضع جميع أفراد الدولة كمستهلكين ومنتجين تحت سيطرة قلة من البروقراطيين الذين يتمتعون بسلطات واسعة في جميع النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولهذا ينادون بنقل ملكية أدوات الإنتاج إلى النقابات والاتحادات العمالية ، وتعرف مدرستهم باسم « السندكالية » Syndicalism ، أما المدرسة الثانية فتعرف باسم « اشتراكية الطوائف المهنية » Guild Socialism ويفضل أنصارها نقل الملكية لوسائل الإنتاج والتوزيع إلى « اتحادات المنتجين Producers Associations » .

أما أنصار الجياعية التي تنادى بنقل ملكية وسائل الإنتاج إلى الدولة فقد انقسموا إلى مدرستين أولاًهما تنسم بالاتجاه الثوري Revolutionary وتدعو إلى تحويل الملكية الخاصة إلى ملكية عامة عن طريق حتمية الثورة وتمثلها الاشتراكية العلمية التي أتى بها كارل ماركس ثم التعديلات التي أدخلت عليها عن طريق لينين فعرفت باسم اللينينية وقد سبق لنا عرضهما آنفاً . أما المدرسة الثانية فهي التي عرفت بالاتجاه « التدريجي »

Gradualist عن طريق الاسلوب الاصلاحى Reformism التى عرفت كذلك « الاشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism ويرى دعائها امكان تحقيق التحول من الملكية الخاصة الى الملكية العامة عن طريق اصلاح النظام القائم شيئا فشيئا من خلال استخدام القوة السياسية للجماعات العاملة فى اطار المؤسسات الديمقراطية البرلمانية للمتعددة الأحزاب وأهم مدارس هذه الاتجاه هى « الفابية Fabianism » والأحزاب الديمقراطية الاجتماعية بعد أن نبذت أساسها الماركسى حيث انها انبثقت أصلا من المفاهيم الماركسية ومنعزض لها تفصيلا الآن .

١ - الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية

بعد ما تبين لدعاة الاشتراكية العلمية فى النصف الثانى من القرن الماضى بعد أن فشلوا تماما فى تحويل ثورات ١٨٤٨ المتدعلة فى عدد من دول غرب أوروبا الى ثورات اجتماعية - استجابة لتحقيق التغير بالثورة كما تصوروا من قبل ، فإن الأمر يتطلب اعدادا مسبقا لآلة الرعى الطبقي عند العمال وتكثيهم على الصعيد القومى والدولى وكان العمال الألمان أكثر استجابة لنداء ماركس فى عام ١٨٦٤ الذى دعا العمال الى تنظيم أنفسهم للعمل على تولى السلطة السياسية باستخدام قوتهم الانتخابية - تمهيدا للقيام بالثورة الاجتماعية المتوقعة ، لهذا قام العمال الألمان بتأليف « الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى » عام ١٨٦٩ وبذلك يعتبر أول حزب سياسى يمثل الطبقة العاملة فى ألمانيا . وقام هذا الحزب أساسا على مبادئ الفكر الماركسى ومن ثم فيمكن أن نلخص الى أن الأساس الذى قام عليه تصور الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية فى معظم دول غرب أوروبا التى يسود فيها النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب ، فيصبح بذلك امكان قيام حزب اشتراكى ماركسى مشروع فيها هو أساس قائم على التفسير للتعاليم الماركسية فيما يتصل بتحقيق الاشتراكية عن طريق ما يلى :

١ - بناء حزب سياسى كبير تسانده معظم القوة الجماهيرية ، يعمل على الحصول على أغلبية برلمانية يمكنه التصويت بها فى البرلمان على وضع دستور جديد على أساس اشتراكى .

٢ - وعند مقاومة الهيئة التنفيذية والقوى الأخرى الرأسمالية لما تقرره الأغلبية الاشتراكية فى البرلمان ، يوجه لهذه القوى انتقارا باستخدام الاضراب العام أو اعلان الثورة ، وبذلك يتم استسلام الطبقات

الحاكمه لطلال الاشتراكيين عن طريق الثورة بدون عنف أو باقتل من العنف ودخول الاطار الدستوري (٢١) .

هكذا صار المفهوم الماركسي وتفسيره في ايجاد صيغة جديدة يتم بها تحويل المجتمع الرأسمالي الى مجتمع اشتراكي عن طريق تحقيق الثورة بدون عنف كما استلفسنا ولكن لم يتم استمرار هذا المفهوم الماركسي على الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية وانما ظهرت حركة جديدة عرفت باسم « حركة المراجعة » .

حركة المراجعة : Revisionism

قامت من نفس الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني تنادى باعادة النظر في المفاهيم الماركسية الموضوعة من نصف قرن في ظروف تختلف تماما عن الظروف القائمة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ومن وجب العمل على اعادة النظر فيها ومراجعتها حتى تكون اقرب الى مواقع الحركات الاشتراكية المبرجدة والتطورات التي حدثت في النظام الرأسمالي .

وقد أكر للمراجعون وعلى رأسهم ادوارد برنشتاين المفاهيم الأساسية في الاشتراكية العلمية وهي :

١ - رفض مفهوم الثورة أساسا ، لاقتناع المراجعين بأن النظام النيابي يحقق الاشتراكية بادخال الاصلاحات الاجتماعية باستخدام الأغلبية الاشتراكية البرلمانية دون حاجة الى الثورة المفاجئة لقلب النظام الرأسمالي .

٢ - تبه المراجعون فكرة الصراع الطبقي باعتباره الأداة الرئيسية في التغيير الاجتماعي ، كما عارض المراجعون النداءات الطبقة البحتة التي يتمسك بها أنصار المذهب الماركسي الأصلي مثل كارل كاوتسكي . ولكن اتجاه المراجعين يتمثل في مفهوم التضامن الاجتماعي . . . ومن ثم أصبح الاتجاه السائد في حركة المراجعين هو التفكير على أساس مصلحة المجتمع وليس على أساس مصلحة طبقية معينة هي البروليتاريا .

٣ - كما رفض المراجعون القول بأن العوامل الاقتصادية هي التي تلعب الدور الرئيسي في تحديد صور المجتمعات والاقتصاد والأوضاع

(٢١) ج . هـ . كول : تاريخ الفكر الاشتراكي : ترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد
ج ٣ ص ٢٤٦ .

الاجتماعية البائدة ، كما رفضوا مفهوم ديكتاتورية البروليتارية كمرحلة أساسية فيتم في ظلها التحول الاشتراكي . ولهذا أعلن المراجعون تمسكهم بالديمقراطية البرلمانية باعتبارها الأساس الوحيد الممكن لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة .

٤ - هاجم المراجعون دعوة الماركسية الى نبذ القومية على أساس ان العمال لا وطن لهم ، فقد أصبح هذا القول غير صحيح تماما لأن العمال يستخلصون مبدأ حق الانتخاب في المشاركة الايجابية في حكم مجتمعاتهم وبذلك تحولوا الى مواطنين يهمهم أمر وطنهم ، وعليهم الوقوف الى جانب حكوماتهم القومية مدافعين عن الوطن وعاملين على تحقيق مصالحه .

وبالرغم من اذانة الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني لحركة المراجعين وأعلانه في مؤتمره عام ١٨٩٦ بتمسكه بالمبادئ الماركسية ، إلا ان الحزب سار بعد ذلك في الاتجاه الذي رسمته هذه الأفكار بصورة متزايدة ، وصار على منواله بعد ذلك معظم الاحزاب الديمقراطية الاجتماعية في أوروبا الى ان قامت الحرب العالمية الأولى وتحولت هذه الاحزاب عن التمسك الشديد بادعاتها بأنها تقوم على أساس الفكر الماركسي (٢٢) .

٣ - الاشتراكية التدريجية الفابية

لقد ظهرت مدرسة « الاشتراكية التدريجية Gradualist Socialism » نتيجة دعوة الجمعية الفابية ابتداء من عام ١٨٨٠ م (٢٣) ويتلخص المبدأ الرئيس في الاشتراكية الفابية في أنه يمكن تحقيق الاشتراكية تدريجيا بالوسائل الديمقراطية البرلمانية - وهذه الاشتراكية الفابية لم تقم أساسا من فكر ماركسي بحث وانما استملت مفاهيمها من كتابات جون ستيوارت ميل وبعض الراديكاليين الانجليز من الليبراليين .

والاشتراكية الفابية ليست حركة ثورية تهدف الى قلب النظام القائم هي التطور المنطقي والضروري لهذا النظام نتيجة لاتجاهات موجودة فيه أصلا . فهي عملية تطويرية تدريجية ولا بد ان تتم

(٢٢) م . س : ج ٣ ص ٢٤٩ .

E. R. Pease. History of the Fabian Society., (٢٣)
and after p 8. 2nd ed. London, 1928.

كذلك انظر مقالات في الاشتراكية الفابية تأليف ليرنارد شو : ترجمة محمد عبد الله الشافعي (مبسوغة اخترنا لك) .

تحت الضغط الديمقراطي الناجم عن حصول أعداد أكثر فأكثر من الناس حق الانتخاب ، والادراك المتزايد من جانبهم لقدرتهم على توجيه شئون المجتمع بأنفسهم ، وتوزيع الناتج الاجتماعي بقدر أكبر من العدالة دون حاجة الى طبقة اتراسماليين و ملاك الأراضي من المحتكرين لوسائل الانتاج الذين يسيطرون على المجتمع اقتصاديا وسياسيا وابتزاز أرباح هي أصلا على حق الانتخاب ، والادراك المتزايد من جانبهم لقدرتهم على توجيه شئون الفاييون في تفسيرهم لهذا الاستغلال من جانب الطبقات المالكة على نظرية الايجار فقط دون التفسير الماركسي الذي يقوم على « فائض القيمة » .

ونظرية الايجار مؤد لها أن قيمة الأراضي الزراعية وأراضي البناء مثلا ترتفع مع زيادة العمران والنمو الاقتصادي في المجتمع دون أن يبذل أصحابها أى مجهود من جانبهم في تحسينها ، أو ينفقون عليها أى مال أو يتعرضون لأية مخاطرة وبالتالي فإن كل زيادة من هذا النوع في قيمة الأرض هي في الواقع نتيجة حاجة المجتمع إليها . بل إن الأرض لا يستخلصها صاحبها في حاجاته الشخصية ليست لها في الحقيقة أية قيمة بدون هذه الحاجة الاجتماعية ، أى أن المجتمع هو في الواقع خالق القيمة . ولكن رغم ذلك فإنه يدفع ايجارا متزايدا لاستخدامها وينطوى ذلك على ظلم اجتماعي يجب العمل على ازالته بنقل ملكية الأرض الى المجتمع ككل بحيث لا يدفع فيما تنتجه هذه الأرض سوى قيمة العمل المبذول في الانتاج فعلا والمواد المستخدمة فيه . وينطبق نفس الشيء على رأس المال ، فوجود قدر كبير منه لدى أى شخص يزيد عن حاجاته الفعلية لا قيمة له في ذاته ، الا اذا استُخدم فيما يسد حاجة من حاجات المجتمع فالمجتمع هو الذي يخلق قيمة رأس المال ، وكلما الحاجة اليه ارتفعت سعى الفائض أى أرباح صاحب رأس المال دون أن يبذل أى جهد من جانبه ، ومن ثم فإن رأس المال أيضا يجب أن ينتقل الى الملكية العامة .

كما نرى ان الاشتراكية الغابية ترفض مبدأ صراع الطبقات الموجودة في الاشتراكية السوفيتية ، لأن الفاييون يرون أن الكشف من أجل تحقيق الاشتراكية لا يعني ضرورة إثارة الطبقة العاملة ضد الطبقة البورجوازية في صراع حيث ينتهي بالقضاء على أحدهما مع أن الواضح أن كثير من أبناء الطبقة البورجوازية يقفون الى جانب الطبقة العاملة بل النظرية الاشتراكية نفسها هي نتاج المفكرين من أبناء الطبقة الوسطى .

ومن ثم نجد من الطبيعي ان يذهب الفاييون الى أن الدولة ليست بطبيعتها أداة طبقية ، فالدولة عندهم ضرورية في المجتمع الاشتراكي ، كما

هى فى المجتمع الرأسمالى ، فهى أداة محايدة فهى تعكس نوع الحكم سواء كان ناجما عن القوة السياسية التى تمثلها أكثر الطبقات عددا من النظام الديمقراطى أو ناجما عن القوة الاقتصادية المألقة لوسائل الإنتاج . أما اذا كانت السيطرة فى المجتمع محصلة الارادات المختلفة فيه أمكن توجيه هذه الأجهزة لخدمة المجتمع ككل وتحقيق العدالة الاجتماعية للجميع .

وكان نتاج هذه الاشتراكية الغاية ظهور حزب العمال البريطانى وتولىه الحكم فى أوائل القرن الماضى فى العشرينات .

٣ - السندكالية

يعنى المذهب السندكالى مجموعة من المبادئ التى تهدف الى حل المشكلة الاجتماعية على أساس مختلف وبأساليب مختلفة عما تدعو اليه المدارس الاشتراكية التى تعرضنا لها الآن .

لقد ظهرت السندكالية من حركة كانت قائمة فعلا بين العمال الفرنسيين وكانوا منظمين فى تكتلات محلية فى كل منطقة بذاتها أيا كانت الصناعات أو الحرف التى يشتغلون بها وتحمل اسم أسواق العمل Bourses de Travail ثم فى تكتلات على المستوى القومى فى صورة نقابات تضم العمال الذين يشتغلون بصناعة واحدة أو مهنة واحدة فى فرنسا كلها ويجعلها ما يسمى بالاتحاد العام للعمل . وفى مطلع القرن العشرين حدث ائتلاف بين هذين النوعين من التنظيمات فى اتحاد عام واحد . ومن هذا الاتحاد انبثقت مجموعة الأفكار التى تعرف باسم المذهب السندكالى هى كالآتى :

١ - تتفق السندكالية مع المدارس الاشتراكية فى أن المشكلة الاجتماعية والأوضاع السيئة التى يعيش فيها العمال نجمت بصفة أساسية عن الأسلوب الذى يعمل به النظام الرأسمالى القائم على الحرية الاقتصادية والمنافسة ، وعلاجها هو إلغاء هذا النظام والتخلص من الملكية الخاصة عن طريق الصراع الطبقي الذى ينتهى بالثورة الفاجئة لإقامة النظام الجديد .

٢ - ترى السندكالية إلغاء الدولة من النظام الجديد ، فالمجتمع الذى تريده يجب أن يكون خاليا من أية سياسة مركزية وانما يتألف من اتحادات اختيارية بين المنتجين مثل النقابات تنتقل إليها ملكية وسائل الإنتاج وتديرها لحساب المجتمع وينتطوى هذا التطور على جانبين مهمين يتمثل أولهما فى أن ملكية العمال المنتجين لوسائل الإنتاج هو ضمان

لجبرية العامل وتخصيصه من الاستغلال بنهوء من جانب الموظف البيروقراطي ،
مما يجعل العامل -يصل إلى زيادة الانتاج وتحسين جودته .

فضلا على أن الدولة تعتبر أداة استغلال في يد طبقة الرأسماليين أو
طبقة الموظفين وهم في نظر السندكالية كالرأسماليين تماما ، فحما بلغت
درجة الديمقراطية في الدولة فإن السلطة المركزية التي تمثلها الدولة هي
التي يتوزع عنها مرض البيروقراطية وتحكم الموظفين .

٣ - ترى السندكالية أن الأسلوب الذي يمكن اتباعه هو ما يسمى
« بالعمل الصناعي المباشر » من جانب العمال أنفسهم باستخدام سلاح
الاضراب ، لأن أصحاب المذهب السندكالي لا يؤمنون « بالعمل السياسي »
عن طريق الأحزاب السياسية والبرلمانات حيث تعاونت الأحزاب الاشتراكية
في فرنسا مع الطبقة البورجوازية في الحكم ثم تحولها شيئا فشيئا عن
الأهداف الاشتراكية .

من هذا يتضح أن أنصار المذهب السندكالي هو تحرير الإنسان من كل
سلطة وقد جعلت دعوتهم إلى الحرية وعدائهم للدولة ، ولاية سلطة
مركزية ، قريبين من المذهب الفوضوي إلى حد أنه صار يطلق على منذهبهم
مصطلح « السندكالية الفوضوية » .

تضار القول أن المذهب السندكالي يمكن تحقيق مجتمعه عن طريق
ملكية اتحادات المنتجين لوسائل الانتاج والتوزيع بدلا من الدولة التي يجب
إلغاء وجودها تماما .

وقبل أن ننتقل إلى نقطة جديدة في موضوع بحثنا وهي مدى أخلاقية
النظام التاركسي ، نرى أن تشير إلى أن المذهب الجماعية بصفة عامة تشترك
في خصائص مشتركة بينها هي :

١ - الشمول : Totalitarian

ويعني أن الدولة تملك جميع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية
والسياسية ، ومهدفها تحرير القوى الانتاجية من قيود الملكية الخاصة حتى
تحقق الرفاهة لجميع أفرادها .

وقد ترتب على هذا اتخاذ موقف معين من التنظيم السياسي للمجتمع
متضمنا بالضرورة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية وهو ما يعرف
بالأيديولوجية Ideology

٢ - التعاون : Co. Operation

هذا إلبداً يخذ من مبدأ المنافسة الحرة ، لأن التعاون يحقق الهدف الاجتماعى من خلال قواعد موضوعية - لتنمية أنشايب التعاون فى تنظيم المجتمع والانتاج مما يقصر المنافسة على تحقيق الأهداف التى يحددها المجتمع لنفسه بدلاً من الصراع الموجود فى مجال المنافسة الحرة .

٣ - الحافز الاجتماعى : Social Impulse

ويحل محل حافز الربح فى المنهج الفردى فى جانبه الاقتصادى والحافز الاجتماعى ما يفوق التقدير المادى نتيجة لعمله من أجل الخير الاجتماعى .

٤ - قيمة العمل : Value of Labour

العمل فى النظم الاجتماعية أصبح هو المعيار الرئيسى فى توزيع الناتج الاجتماعى حتى تتحقق العدالة ، ثم أصبح العمل حقاً لكل فرد فى المجتمع الذى يجب على السلطة السياسية أن توفر له فرصه للتكافؤ للجميع . وبذلك احتل « حق العمل » مكانة بين الحقوق الأساسية أو الحريات الايجابية التى يتضمنها هدف الرفاهة الاجتماعية .

٥ - التخطيط : Planning

فالتخطيط يعنى تحديد امكانيات الدولة وتوجيهها نحو أهداف محددة طبقاً لأولويات خاصة تضعها الدولة ذاتها عن طريق السلطة السياسية المثلثة لها . فالتخطيط أساساً ينطوى على فكرة تدخل الدولة للحد من الاضرار التى تنجم من ترك الامور الاقتصادية لقوانين السوق الاقتصادية التى عرفت بنظرية التوافق الطبيعى التى تقوم على افتراض ومصالح المجتمع ما لم يحدث أى تدخل فى مسارها (٢٤) .

كما تبين لنا من خلال تطور الفكر الاشتراكى أن المدارس الجديدة فى الاشتراكية نبذت فكرة أن الدولة بطبيعتها أداة تستخدمها الطبقة المسيطرة اقتصادياً فى تأمين مركزها وقمع الطبقات الكادحة المستغلة ،

Adolf. A. Berle : The Twentieth Century Capitalist Revolution (٢٤)
tion, p. 211. (London, 1965).

بل اعتبرت الدولة أداة محايدة يمكن استخدامها في تحقيق الإصلاح الاجتماعي المنشود ليكون في خدمة المجتمع ككل ، فضلا عن طرح ونقد فكرة الصراع الطبقي باعتباره القوة المحركة الرئيسية في التغير الاجتماعي لايمانها بإمكان التحول عن طريق النظام الديمقراطي بدلا من الثورة وبذلك احتل « حق الفصل » مكانة بين الحقوق الأساسية او الحريات قوانين اقتصادية طبيعية تحقق توافقا تلقائيا بين مصالح الأفراد الخاصة والعنف .

ثالثا - الأخلاق في النظام الماركسي

الإنسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدوجة الأولى ، ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تغير وتجدد ان هو الاشكل جديد يتم الاشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم ، بمعنى أن الإنسان لن يتمتع بخلود أبدى ، بل سيظل مرحلة انتقالية . ومن ثم فإن الماركسية تنظر الى الإنسان من حيث علاقته بالبيئة التي تحيطه من ظروف اجتماعية وتاريخية تشمل الأوضاع الطبقية والاقتصادية التي تلازمه ، وتحدد أخلاقه وأهدافه العليا . إذن فذات الإنسان عند الماركسية إنما تظهر في عمله اليومي من خلال اثبات وجودها في إطار ضرورة الحوادث والوقائع الحسية الملموسة ، وبذلك تكون علاقة الإنسان بالكون عمل وكفاح وليست علاقة ميتافيزيقية (٢٥) .

لهذا اهتم الماركسيون بموامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقي أو البناء الأسفل
 Infra-Structure الذي اليه يستند البناء الاعلى
 Supra-Structure وكما نعلم أن البناء الأعلى - الفوقى - يتعلق بكل المظاهر العليا للفكر الانساني المتمثل في الايديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع والأخلاق ، لمعرفة تحليل المجتمعات ومعرفة تطورها وانتاج تاريخها ، فانه يجب الرجوع فيه الى دراسة البناء الأسفل - التحتى - أى البناء الاقتصادى المتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات باعتبار أن طريقة الانتاج فى الحياة المادية هى المسيطرة على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والفكرية .

وهكذا فنظام علاقات الانتاج الذى يتكون فيه النظام الاقتصادى

(٢٥) دكتور على عبد المولى محمد : الفكر السيمى الغربى ص ٣٩١ وما بعدها .

للمجتمع هو نوع من القاعدة التي يقوم عليها بناء فوقى ، أى نظام من الأفكار والنظريات الاجتماعية ، والأخلاقية ، ومختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والقانونية والنقابية (٢٦) *

من هذا المنطلق نتساءل هل للماركسية أساس أخلاقي ؟ هبذا ما سنوضحه ولا يغيب عنا أن للماذاهب الخلقية عند الماركسية مستمدة من المبدأ الفلسفى العام الذي اتخذه ماركس وهو لا وجود للطبيعة البشرية بمعناها المطلق ، وإن أفكار الناس عما هو خير وعما هو شر يحددها البناء الاقتصادى فى ذلك الجهاز الاجتماعى الذى يكونون هم جزءا منه ، وهو أيضا أى ماركس لم يكن يهتم بأخلاق الأفراد بل كان اهتمامه منصبا على أخلاق الجماعات ، مع ملاحظة أن الجماعة عند ماركس كانت « الطبقة » وليست « الأمة » ، وكان صراع الطبقات ، هو القوة التى تقف خلف فلسفة التاريخ العامة وهذه استنبطت الماذهاب الخلقية الخاصة بها ، بيد أن ماركس قد ذهب أبعد مما ذهب إليه هيجل حيث أشار هيجل الى أن التصرفات التى لا يمكن تبريرها بالمعايير الأدبية « لمحكمة الشرطه » قد يصادق عليها فى النهاية « تاريخ العالم » الذى اتخله معيارا مخالفا ، بينما ماركس أشار الى أن الأمم أو زعامها أحرار فى التصرفات حسبما يشاؤون على أمل تحظى تصرفاتهم بالمصادقة على هذه الصورة .

ونجد أن النظام الخلقى فى أى مجتمع عند ماركس - شأنه فى ذلك شأن الدين والقوانين فى ذلك المجتمع - أن هو الأ جزء من ذلك البناء المترابط الذى أنشأته ظروف الإنتاج وهو يمسك دائما مصالح الطبقة السائدة ، وليس له من قيمة أذن أكثر من أنه تعبير عن أخلاق الطبقات ، وطالما أن نظام الطبقات باق فلا نفع يرجى من مناقشتها ، ولن يكون إرساء الأخلاق على أساس صحيح ممكنا إلا بعد تقويض أركان هذا النظام ويستدل على ذلك من البيان الشيوعى الذى تضمن أقوى اتهام للنظام الرأسمالى واستغلاله كما أن استخدم ماركس للفظ « الاستغلال » جاء وصفا للعلاقات الاجتماعية متخذا من كتابه « رأس المال » سمة الدليل العلمى للبحث على المصير الذى يجب أن يلقاه النظام الرأسمالى فى نهاية الأمر عن طريق قيام الثورة والقضاء عليه تماما ، والسبب فى ذلك أن الرأسماليين يعملون فى نظام يكمن فيه الفساد .

(٢٦) * ب السياسة : تأليف مجموعة من الكتاب السوفيت ترجمة محمد رحى ص ١٤

(دار الثقافة الجديدة عام ٨٢) *

ولكن الأخلاق الماركسية لم تقف عند هذا الحد وإنما اضافات
 انجلز ولينين قد خست معالم الأخلاق الماركسية بصورة أوضح وأدق .
 ونجد انجلز في كتابه " ضد موهرج " يرفض أية محاولة تهدف إلى فرض
 أى مذهب خلقى على الماركسية مهما كان شأنه بوصفه القانون الأخلاقى
 الدائم النهائى الذى لا يتغير أبدا بحجة أن عالم الأخلاق له هو أيضا مبادئه
 الدائمة التى تسنو على التاريخ وعلى الخلافات بين الأمم ولهذا تقرر الماركسية
 أن كافة النظريات الخلقية السابقة إنما هى النتائج - فى التحليل الأخير -
 للتطور الاقتصادى الذى يلفه المجتمع فى تلك الفترة المعينة من الزمن ،
 وحيث أن المجتمع كان قد انتقل قبل ذلك إلى خصومات بين الطبقات ، فقد
 كانت الأخلاق دائما هى أخلاق الطبقات . وهى إما برزت سيادة الطبقة
 الحاكمة ومصالحها أو مثلت بمجرد اشتداد ساعد الطبقة التى وقع عليها
 الاضطهاد ، ولا شك أنه كان فى هذه العملية على وجه عام تقدم فى الأخلاق
 كما كان هناك تقدم فى كافة فروع المعرفة الإنسانية الأخرى ، ويستطرد
 انجلز بأنه لم يتجاوز بعد أخلاق الطبقات وأن الأخلاق الإنسانية الحقبة هى
 التى تسنو على الخصومات بين الطبقات وتراثها الفكرى ، لا تصبغ ممكنة
 إلا فى طور يلفه المجتمع لا يتغلب فيه على الخلافات بين الطبقات فحسب
 بل يكون قد نسيها فى حياته الفعلية .

أما رأى لينين فى الأخلاق ، فقد تضمنته رسالته " هناك شئ " يقال له
 الأخلاق الشيوعية ؟ أمناك شئ ؟ يقال له الآداب الشيوعية ؟ لا شك فى
 وجود هذه وتلك ، وكثيرا ما تصور على أنه ليست لنا مذاهب أخلاقية خاصة
 منا ، كثيرا جدا ما يتهمنى البرجوازيون بأننا نعلن الشيوعيين فنكر كل
 مبادئ الأخلاق ، وما هذه إلا وسيلة لدر الرماد فى عيون العمال والفلاحين .
 فكيف فنكر الأخلاق والآداب ؟ نذكرها بالمعنى الذى ييشر به البرجوازيون
 الذين استبدوا المذهب الأخلاقى من وصايا الله أو أنهم بدلا من أن
 يستمدوا المذاهب الخلقية من وصايا الله استمدوها من مصطلحات المثاليين
 أو اشباه المثاليين من المذاهب الأدبية المستمدة من الأفكار غير الإنسانية
 وخارج نطاق الطبقات . ونقول أن هذا خداع بل غش يستفيد منه أصحاب
 الأراضى والرأسماليون ، كما نقول أن مذاهبنا الخلقية تخضع كلها لصراع
 الطبقات الذى تقوم به الطبقة العاملة ، وأن مذاهبنا الخلقية مستمدة من
 المصالح التى يتمخض عنها صراع الطبقات الذى تقوم به الطبقة العاملة ،
 ومازال صراع الطبقات مستمرا ، ونحن نخضع مذاهبنا الخلقية الشيوعية

(٢٧) خطاب إلى المؤتمر الثالث لبعثة الشباب الشيوعى المتقد فى ١٢ أكتوبر عام ١٩٢٠ .

الى هذا الواجب ونقول مذاهب الأخلاق هي التي تعين على فهم المجتمع الاستغالي القديم وعلى توحيد كافة الكادحين حول الطبقة العاملة التي تعمل على خلق مجتمع شيوعي جديد ونحن لا نؤمن بمذاهب خلقية دالة » .

ونحن نرى من هذا أن لينين قد قبل التقسيم الفاصل الذي وضعه ماركس بين البرجوازية والطبقة العاملة ، وقد سار عليه ولكنه في صورة تفسيرية أكثر .

قصارى القول أن الخطوط الرئيسية لمذاهب الأخلاق عند الماركسيين تجلها مادية طبيعية حيث أن الانسان وليد الطبيعة ومقيد بقوانينها ، والمجتمع يتطور وفقا لهذه القوانين لا وفقا لأحلام الانسان ومثله ، ومن ثم فإن صراع الطبقات أمر جوهري ومن هذا الصراع يتولد مذهب الطبقة الثيرة الاشتراكية الذي يحول الماركسية من نظرية الى مذهب النشاط السدواني كقول تروتسكي « إن أرقى صورة من صور الصراع بين الطبقات هي الحرب الأهلية التي تضعف بكافة الروابط الخلقية من الطبقات التي تعادى كل منها الأخرى » (٢٨) . ومن ثم فإن أساس الأخلاق الماركسية هو ما يسميه الماركسيون الحاليون « بالحالة الانسانية الثابتة » التي تكون فيها ظروف الانتاج هي العامل الفاصل أى أنها مذاهب أخلاقية متماثلة في المطالب والاحتياجات المادية دون الوجدانيات ، وبذلك يمكن القول ان هذه الأخلاق الماركسية تنبذ أى عنصر رفيع الشأن كالدين والروح وما يتعلق بهما من أخلاق الماركسية تنبذ أى عنصر رفيع الشأن كالدين والروح وما يتعلق بهما من أخلاق سامية تدعو الى المحبة والتعاون والسلام . كما أن الأخلاق الماركسية تعنى « أخلاق الطبقة العاملة » التي تلغى الدولة الرأسمالية وبين انشاء المجتمع الذى تنعدم فيه الطبقات أى ذلك الطورين أطوار الطبقة العاملة الذى وضعه لينين بأنه طور « المتف الذى لا يقيده قانون » وكما نرى أن أخلاق الطبقة العاملة تستخدم أحيانا مرة أخرى للدلالة على أخلاق المجتمع الذى تنعدم فيه الطبقات فى ذلك الطور « الطور الراقى من الاشتراكية » الذى يقع فى المستقبل ولكن ستؤدى اليه حتما ديكتاتورية الطبقة العاملة .

بعد ان عرضنا للفكر الماركسي وتطوره من جميع المناسخ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، يبقى أمامنا تعليقنا على هذا الفكر السياسى الماركسي من خلال اقتصاده وأخلاقه .

(٢٨) كاريل هنت : الشيوعية نظريا وعلميا ص ١٠٣ . الناشر دار الكتاب العربى .

تعقيب

إن تعقيبنا يدور حول أسئلة معينة ومحاولة الإجابة عليها من خلال هذا التعقيب وأول هذه الاسئلة : هل حقاً الماركسية هي الاشتراكية العلمية ؟ وثاني هذه الاسئلة هل النظام السياسي الماركسي نظام ديمقراطي ؟ والثالث عما إذا كان هذا النظام الماركسي له أساس أخلاقي ؟ وأخيراً وهل الماركسية قامت من أجل الطبقة العاملة وضد التوسع الإمبريالي ؟ هذا ما سوف نجيب عليه الآن ليتبين لنا حقيقة الماركسية في ضوء هذه الدراسة .

بداية ، ينبغي لنا أن نقرر أن كارل ماركس لم يكن نبياً قد جاء بكتاب مقدس أتى فيه بحقيقة نهائية نسلم بها تسليماً دون مناقشة ، لأن الماركسية تقوم أصلاً على « الجدل » جدل الفكر وجدل الواقع . وعلى الرغم من أن الماركسيين قد أنكروا المطلقات ، إلا أنهم جاءوا بفلسفة ملتزمة وصاغوا هذه الفلسفة في قوالب جامدة ومطلقة فيما جاءت به مبادئ المادية الجدلية وقوانين المادية التاريخية .

وليس الجدل مادياً كما يزعم الماركسيون ، إذ أن « المادة » ببساطة لا تفكر والجدل من خصائص العقل ، أما المادة فلا عقل لها . فجدل المادة إذن كيف يكون ؟ ونحن لا يمكن أن نوجد بين المادة والفكر ، ولا ينبغي أن نقف عند حد الجدل المادي كطريقة أو كمنهج ، وإنما ينبغي أيضاً أن نؤكد ما هو أبعد من ذلك حين نرفض الجدل كدينامية مادية ، فلا يمكن أن يكون للمادة جدلها . بل العكس نقبل الجدل على أن دينامية الفكر ، وفعالية العقل في موقفه من العالم .

في الواقع فإن الديالكتيك المادي الماركسي هو عبارة عن خليط لا معنى له من الألفاظ الفارغة الجوفاء ، تلك التي تفترض الفكر في ديالكتيك المادة . واعتقد أن ماركس أخطأ في فهمه للديالكتيك حين يريد « تعقيب » العنصر اللامعقول في « المادة » حيث ظن ماركس أن للعنصر الديالكتيكية المادية فكرها وعقلها ونشاطها الحر . وهذا وهم خاطئ ، وادعاء باطل ،

لا يستند الى منطق أو علم ، ولهذا جاء وصف « كونت » بأن الماديين
والماركسيين ليسوا الا عقولا غير عذمية (٢٩) .

ومادم الماركسيون ينكرون قيمة العقل حيث أن لا وجود عندهم
الا للمادة وحدها ، فكيف يقوم إذن التقدم ، والنقد الذاتى ، وعلى أى أساس
يكون الحديث عن فكر بورجوازي وفكرى بروتيتارى ؟ ومن أين صدرت
الفلسفة الماركسية نفسها بجديتها المادية التاريخية ؟ لا شك أن كل هذا
صادر عن العقل الاقوى هو وظيفته الذى قدمت لنا الماركسية فى صورتها
المادية .

اذن كما يقول الدكتور محمد على أبو ريان : « لكن الحقيقة الجديلة
أو المادية التاريخية ليست علما بأى معنى إذ أن الديالكتيك لا يوجد فى
« الطبيعة كما يقول الماركسيون وكذلك فإن المادة لا تستطيع ان توجد نفسها
بنفسها ، وكذلك فإن مبادئ الديالكتيك لا يمكن القول بأنها أفكار أولية
Apriori لا يمكن البرهنة عليها إذ أن هذه الأفكار ليست فى مستوى
البداهيات مثل قوانين الفكر الأساسية بل هى تكوينات فكرية وضمها
أصحابها دون أن تكون لها أى صلة علمية بالطبيعة فالعلوم الطبيعية لها ،
فالعلوم الطبيعية لها قوانينها المعروفة التى لا يمكن الاستعاضة عنها
بأشباه القوانين التى يقوم عليها الديالكتيك والتى فشل الماركسيون من
أن يجعلوا منها علما مكتملا للطبيعة ، كذلك فإن المادية التاريخية ليست
بمسوى وجهة نظر تاريخية أو اجتماعية فى تفسير المجتمع وتطوره ،
وبذلك تعتبر المادية التاريخية إحدى النظريات الفلسفية فى هذا المجال .
ومن ثم فإن الماركسية ليست مسوى موقف فلسفى مادى وواحدا
من المواقف المادية الفلسفية التى يزخر بها القرن التاسع عشر ، ولا عبرة
بما يشير اليه الماركسيون دائما من أن ماديتهم تختلف فى حقيقتها عن
مادية القرن التاسع عشر زاعمين أن موقفهم المادى موقف علمى بينما يعتبر
موقف المعاصرين لهم موقفا ماديا ميتافيزيقيا . ان ادعاء الماركسية وتأكيدا
بعدم وجود ما هو غير مادى لا يعتبر من قبيل العلم فهو موقف غير علمى
إذ أن العلم يقتضى بأن تقوم أحكامه وقوانينه على أساس رصد نتائج التجارب
الميدانية والعملية بالنسبة للجزء أو الأجزاء المتقطعة من الكون لتكون موضع
أبحاثهم ومن هنا تواضع العلماء وانحصرت أحكامهم فى دائرة ما يبحثون
والذى تم اكتشافه من الطبيعة ، ويمتنعون من إصدار أحكام على ما لم يتم
تحصنه وبحثه وهو ما يعرف بتعليق الحكم بينما نرى للماركسيين قله افترضوا

(٢٩) بنودى : مصادر وثقافات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا . الجزء الأول ترجمة

الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٣٥ .

أنهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والإنسان بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية البدلية والمادية التاريخية. وهو امتلاكهم لناحية المعرفة التابعة عن كل ما هو مادي في الكون بل تطرقوا إلى القول بأن ما هو غير مادي فهو غير موجود وهذا موقف غير علمي على الإطلاق وبذلك يكون موقف الماركسيين بهذا الصدد يعتبر موقفا فلسفيا وليس علميا (٣٠) .

ويؤكد الدكتور أبو ريان على عدم صحة ما يدعيه الماركسيون من صفة العلمية لموقفهم حيث أن دعاويهم تقوم على أساس التنبؤ التاريخي الذي يؤكد حتمية قيام الثورة البروليتارية على انقراض المجتمع الرأسمالي وقد ثبتت عدم صحة التنبؤ الماركسي اللازم للمسحة العلمية الزائفة عندهم هو قيام الثورة الشيوعية في مجتمع زراعي في روسيا القيصرية .

كذلك تنسب الماركسية بسمة التخلف العلمي والرجعية العلمية إذ جعلت المادة أساساً لمنهجها ، فما موقفها الآن بعد أن انحلت المادة إلى ذرات تنطوي على طاقة ، فقد كشفت المادة في صورتها المؤقتة عن طاقة هي كالكهرباء وهذه الطاقة هي مدار البحث العلمي في سائر ميادينه وهكذا فإن المادة الأولية للعلم الآن تقوم على افتراض معارض لوجهة النظر المادية الخاطئة .

في الواقع إن العلم المادي من حيث المنهج والموضوع باعتبار أن منطق العلم ومنهجه هما شيء واحد ، فليس هناك مدارس في العلم وليس هناك طائفة في المنهج العلمي ، فكيف يتحدث الماركسيون عن علم بروليتاري توجه الماركسية وعن علم يورجوازي توجه الفلسفة المثالية ، فلا يمكن تقسيم العلم وفقا لمصلحة طبقية حيث أنها نظرة لا علمية تتنافى مع طبيعة العلم الذي يتسم ببلغة عالمية ، فالعلم لا وطن له ولا طبقية تحميه وإنسا العلم واحد في جوهره واحد في ذاته .

وبهذا تكون قد أجبتنا على سؤالنا الأول بأن الاشتراكية العلمية التي ينادي بها الماركسيون هي اشتراكية لا علمية ، ولكنها موقف مادي فلسفي متزمت بعيد عن العلمية .

أما خطأ الماركسية الثاني يتمثل في تركيزها على العامل الاقتصادي لأنه الأساس الأسفل في دراسة التقدير الاجتماعي الكامن في بنية المجتمعات ،

(٣٠) . الدكتور محمد علي أبو ريان : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر

١ - موقف الإسلام من الماركسية ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

حيث نجد ماركس قد انشغل فقط بوظيفة الاقتصاد في البناء الاجتماعي ، ولم يلتفت في نفس الوقت الى تلك الأدوار التي تقوم بها سائر الانساق الاجتماعية الاخرى فقد اغفل وظيفة النسق السياسي ، كما اغفل أيضا دور الموقف العسكري ومنجزات تكنولوجيا الحرب ومن ثم يؤكد كاول مانهايم هذه النظرة الخاطئة التي تتعلق بتأكيد العنصر الاقتصادي لأنها لا تعبر عن الواقع الموضوعي في البناء الصناعي . فلقد خلط الماركسيون والاقتصاديون بين دوافع الانسان الاقتصادي وبين دوافع البشر الحقيقيين ، ونظروا الى صورة انسان المجتمع الاقتصادي الحديث على اعتبار انها الصورة الوحيدة والنهائية للكائن الانساني . ومن ثم أخطأ الماركسيون في الأخذ بهذه النظرة الى الانسان الاقتصادي الحديث على انها الصورة الحقيقية المثلة للنوع البشري ، وهذا هو السبب الذي من أجله وقع الماركسيون في تصورية ناقصة ومتحيزة حين أخذوا بهذا الفهم الضيق القاصر ، اذ انهم اقتصرنا فقط على الالتفات الى جانب واحد من الانسان (٣٦) .

وإذا انتقلنا الى النظام السياسي للماركسي فنجدنا نظاما بعيدا عن الديمقراطية والحرية فكيف تتحقق الحرية داخل نطاق الضرورة المادية ، ان الماركسية فلسفة تؤمن بالمادة دون العقل فهي بهذا المعنى فلسفة مضادة للعقل باعتبار ان العقل هو المعبر الاكيد والمصدر الوحيد الذي يعبر عن حرية الانسان التي هي حرية الفكر .

ومن ثم نجد الماركسيين يزعمون ان دولة البروليتاريا مستقضى في النهاية الى المرحلة الشيوعية حيث يتلاشى شكل الدولة بعد ان تنتفي الصورة الواقعية القائمة للدولة البورجوازية وسيطرة العمال على انحاء العالم بأكمله وبذلك لا تكون هناك دول ذات سيادة وذات جيوش وأساطيل ، بل تكون ثمة هيئات لإدارة المنافع الاقتصادية وتبادل خيرات الأرض ومنتجاتها من عمال العالم ، فكان هذه النزعة العولمية مستوًى الى تكوين رابطة لعمال العالم المسيطرين على أقطاره بدون حدود أو جيوش أو أساطيل أو حواجز جمركية ، أو أي تمييز عنصري أو ثقافي ، وستنتفي مع هذا النظام كل صور الاستعمار والامبريالية وسيزول الصراع البعوى ولن تكون حاجة لقيام الدولة في الداخل أو في الخارج لأن الدولة هي أداة قمع وردع للحرية .

وبناء على ما تقدم نرى أن الشكل الشيوعي الذي تدبل فيه الدولة لن يتحقق أبدا وأنه مرحلة خيالية لا وجود لها على سطح الأرض الا في

(٣٦) Mannheim, Karl ; Man and Society in an Age of Reconstruct-
tion, (Trans. by Edward Shils, Kegan Paul London, 1942), p. 248.

مخيلة الماركسيين ، بل على العكس فإن ذبول الدولة سيؤدي الى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكي يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لأصنافهم ثوريا توطئة لانشاء دولة جديدة لها هيئتها المعروفة ثم تضي دورتها وتعود فانها عقب التنبؤ الماركسي - اذا كان حقا ما يزعمون - الى حركة وتطور تاريخي جديد للمجتمع ينتهي ثانية بدولة البروليتاريا ثم بالمرحلة الشيوعية . وهكذا دواليك . أو ليس هذا النظام هو نفسه الذي يقول به علماء الاجتماع مثل سوركن وباريتو وآخرين ممن وقعوا في الدورة وبذلك تكرر أشكال الحكومات مرة بعد أخرى الى ما لا نهاية ؟ وقد سبق لنا أن اوضحنا تعاقب الحكومات الفاسدة والصالحة عبر التاريخ عند كل من أفلاطون وأرسطو وهذا يدحض رأى الماركسيين في المرحلة الشيوعية التي يتشددون بها ولا يعرفون عنها شيئا سوى أنها فردوس الشيوعية الموعود وقد سئل لينين عن حقيقة هذه المرحلة فتهرب من الكلام عنها قائلا : « عندما تأتي هذه المرحلة سأصفها لكم » (٣٢) .

ومن ثم فلا يمكن أن نتصور فكرة ذبول الدولة كسلطة سياسية كما لا يمكن اطلاقا أن نتخيل مجتمعا يعيش بلا دولة تحميه ويحمي بلا نظام يؤكد الأمن وينشر العدل ويحقق الرخاء . قصارى القول ان النظام السياسي الماركسي المتمثل في دولة البروليتاريا نظام لا يتحقق فيه الديمقراطية ولا ينعم أفرادها بالحرية والأمان حيث ان المجتمع الماركسي دائما في حالة حرب وصراع أبدي لأن المجتمع السوي لا تسيطر فيه ظواهر العنف والدعوى بل تسوده عوامل الأمن والاستقرار والطمانينة .

كما صاحبت الماركسية كما سبق أن اوضحنا فكرة الصراع الطبقي وبذلك فصل ماركس فصلا تاما بين سائر الطبقات الاجتماعية ، وهذا الفصل يعتبر خاطئا تماما ، كما أنه تمييز غير واقعي أو علمي ، بل يتعارض كلية مع تلك النزعة الوظيفية Functionalism أو النظرة البنائية Structuralism للمجتمع ، ففي كل مجتمع تتعايش جنباً الى جنب طبقة البروليتاريا مع الطبقة الوسطى ، دون زوال احدها زوالا حتميا ، بل ان البروليتاريا نفسها ، انما تعمل على بذل الجهود لكي تتمكن من الدخول في الطبقة الوسطى ، ومن ثم تتضخم الطبقة الوسطى نتيجة دخول العناصر الجديدة من افراد الطبقة العاملة اذن الفصل الحاسم بين طبقات المجتمع فصل خاطئ كما انه يعتبر « عزل لا علمي » ولا يتشبه مع ديناميكية المجتمعات وحركتها البنائية الكلية . وهنا يقع ماركس في نفس

الخطأ الذي وقع فيه كونت حين فصل فصلا تاما ونهائيا بين الحالة اللاهوتية « والحالة الميتافيزيقية » و « الحالة الوضعية » على الرغم من تمايش هذه الحالات الى الآن دون زوال احدها .

ومما يثير الدهشة حتى الآن ان الماركسي لا يتقبل سوى وجود الطبقات والفكر الطبقي ولا يؤمن الا بالحقائق الطبقة ، ولكن الحقيقة ليست في باطن الطبقة ، وانما هي قائمة فوق الطبقات وفوق المصالح الطبقة ، حيث ان الحقيقة ، اذا كانت قائمة في باطن الطبقة فكيف تتحقق الموضوعية !!! موضوعية الفكر ، ولذلك نجد بوضوح ان الماركسية هي نظرية ثورية تمثل مصالح البروليتاريا ، وبالتالي فهي نظرية تقف الى جانب الفكر البروليتاري وحده ، ومن هنا كانت النظرية الماركسية نظرة « متحيزة » ثم أنها في نفس الوقت نظرة « متحيزة » .

والعجيب أيضا عندما نرى ماركس يمزج بين « مقولات اقتصادية » ومقولات أخلاقية « عندما يتناول مقولات الاقتصاد الماركسي ونظرية فائض القيمة . فنلاحظ أن ماركس يقرر في نظرية فائض القيمة خطيئة أخلاقية تمثل في « الاستغلال » وكما تعلم ان الاستغلال ليس في ذاته ظاهرة اقتصادية وانما تنتمي ظاهرة الاستغلال الى « مبحث القيم » في ميدان الأخلاق . وهنا نجد تناقضا واضحا بين لا أخلاقية ماركس بصدد العلم المادى والجدل التاريخي وبين النزعة الأخلاقية الكامنة في الماركسية حيث تؤكد على العدالة وتثور على الظلم (٣٣) .

وهنا يتبادر الى الذهن هذا التساؤل عن كيفية تكون الضمير الانساني وليد المنفعة الطبقة ، وكيفية تحكم الوجود الاجتماعي في تشكيل الضمير الخلقى ١١٩ .

ويمكن الرد بسهولة على هذا الفكر الماركسي بأن نقول انه لا يمكن اطلاقا ان تتحكم معايير اقتصادية مادية في تحديد محتويات « الشعور » أو « الضمير الخلقى » ، ومن ثم فانا نرفض بشدة ما يزعمه الماركسيون حين يقررون ان الوجود الطبقي والواقع الاقتصادى ، والطرف التاريخى هي المصادر الوحيدة التى يتلقى بها الضمير ، والتى تسيطر فى الوقت ذاته على صور الفكر العليا مثل الدين والفن والقانون .

وبداهة لا يمكن أن تصدر مادة الاقتصاد « شعورا » أو أن الا مادى

(٣٣) نيقولايرد يايف : أصل الشيوعية الروسية : ترجمة فؤاد كامل . مراجعة الدكتور راشد البراوى ص ١١٠ - ١١١ (الدار المصرية للتأليف والترجمة مايو ١٩٦٦) .

أن يضر عن مادي ، والانسان هو روح خلقة ومبدعة وهو كائن حي في جوهره ، فكيف تقلل الماركسية من قيمة الانسان ؟ وتضل من شعورهم مكبلا بالقيود والأغلال ، على حين أن الشعور الإنساني لا يتدفق إلا في حرية ، ودون قيود طبقية - والفكر الطبقي فكر متعلق على ذاته ، وهو فكر تضيي شعبي ، وهو من أعداء الفكر المتفتح وللتنحر من القيود ، حيث أن الحرية واقعة أولى من دفاع الفكر ، كما أن الحرية هي حق من حقوق الانسان .

وكما نرى انه لا يمكن للانسان أن يعيش محققا وجوده الكامل والحق وهو مكبل بالأغلال المتمثلة في كونه عبدا نفعيا أنانيا يعيش لاشباع شهوة مادية رخيصة . وانما الانسان الحر هو من تحرر من قيود شهواته وتجرد عن لذاته ، حيث أن المادة ليست مفروضة على الشعور والفكر ولكن العكس هو الصحيح وهو ان الفكر مفروض على المادة . وهو يفسد وحدة المادة وقرابها وحركتها .

وهذا يجرنا الى القول بأن الماركسية في ذاتها نزعة أحادية الجانب One sided حيث تؤكد على المنصر الاقتصادي أو الأساسي الأسفل أو التحتي الذي يحرك ويؤثر في كل محتويات « البناء الاجتماعي » على اعتبار أن « القيم » و « الفلسفة » و « الفن » ما هي الا أثر نتاج تصاعد من أساس اقتصادي مادي . ولكننا لا ينبغي إطلاقا أن نفعل قيم « الحق والخير والجمال » ودراستها على أنها قيم مستقلة عن مصادر أو أصول مادية ، حيث يستحيل علينا أن نضفي القيمة العليا للمادة وحدها كي نتحكم ونسيطر على فكر الانسان وسلوكه .

في الواقع ان النظرة الماركسية هي نظرة متطرفة الى حد بعيد وهي نزعة متمسكة حين ترد « الفكر » برمتها الى مجرد أصول طبقية ومواقف بورجوازية واقطعية على اعتبار ان الاقتصاد هو الأساس الأسفل والوحيد الذي يستند اليه الفكر الإنساني . وهذه فرضية ماركسية خاطئة ، حيث أن هناك ما يؤكد على وجود الفكر المحول للاقتصاد والدين مثلا هو عنصر من العناصر الجوهرية كما يقول ماكس فيبر (٣٤) بأن الدين هو المحرك الرئيسي لظواهر المجتمع من سياسة واقتصاد وفن ، بمعنى أن الدين هو المورد الرئيسي للتشريع الاجتماعي وليس الاقتصاد الأساسي الأسفل على حد تعبير ماركس .

(٣٤) Max Weber : "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism" in Max Weber : The Sociology of Religion pp. 223-245, p. 150.

و. وهناك انتقاد آخر للماركسية من وجهة النظر البنائية ، ومؤداه أن كتابات أنجلز في أصل الأسرة ، وظاهرة تقسيم العمل إنما تأثرت إلى حد بعيد بما كتبه لويس مورجان Morgan وبخاصة كتابه « المجتمع القديم The Ancient Society » الذي نصبت دراساته جميعها في معالجة مسألة « تطور الزواج » وتغير « ظواهر الملكية » ، وأشكال النظم الأنثوية مما يجعل كتاب مورجان دراسة وصفية أنثوجرافية ، يقصده محاولة ضياغة المراحل المتتالية في التطور الانساني ٠٠٠ وللأسف لم تكن هذه الكتابات تاريخية بمعنى أنها كتابات ظنية ولا علمية (٣٥) .

ولقد طغت على كتابات أنجلز - كما أشرنا - وعلى سائر الماركسيين في أصل الأسرة والملكية تلك النظريات الأنثروبولوجية الاجتماعية القديمة ، التي تؤكد شيوع الملكية البدائية ، والتي تزعم أن المجتمع البدائي هو مجتمع بلا طبقات ، وتلك نظرات ظنية ، ودراسات ليس لها من سند علمي ، إنما تستند إلى تصورات وهمية لا تدعمها الوقائق التاريخية مما يجعلها تدخل ضمن الدراسة الأنثروبولوجية الاجتماعية المعروفة باسم « التاريخ الظني » بينما الدراسات المعاصرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية ترفض النظريات الافتراضية القديمة ، وتوجه إلى الدراسة التي تؤكد الحقائق اليقينية والوقائع المينة المؤكدة .

ومن هذا المنطلق لا يمكن إطلاقاً أن نقعد مقارنة بين نظام شيوعي تطبقه دول متقدمة تكنولوجيا وحضارياً ، وبين ظواهر بدائية بسيطة .
 فهناك إذن قياس مع الفارق استناداً إلى فروق الحضارة وروح العصر ، ولقد ظهرت عوامل كثيرة أقوى من العامل الاقتصادي ، حين تصبح هذه العوامل فيما يتعلق بالمجتمعات البدائية هي مصادر تقسيم العمل ، مثل عامل فئات العمر وما يرتبط به من وظائف اقتصادية وسياسية . تتعلق بظروف المتح البدائي في أحوال الحرب والسلم .

هذا عن المجتمع البدائي ، أما المجتمع الاقتصادي الحديث ، بمخترعاته المتنوعة والمتجددة دائماً ، واستمرار تقعد تقسيم العمل ، فقد قلب هذا المجتمع الاقتصادي الحديث فيما يؤكده مانهايم على شكل النظام الإقطاعي ، ثم تدخل بدئته في تنظيم الدولة المطلقة .

ثم نقطة أخرى هو أن نؤكد أن « الانا الاجتماعية Social Ego » ليست هي « الانا الأصلية أو الحقبة » مما يجعلنا نرفض الفرض الاقتصادي

(٣٥) Radcliffe Brown, A. R. ; "Method in Social Anthropology, (Chicago, 1958 — p. 159).

الماركسي الذي ينظر الى « الانا الاقتصادية » فقط ، غافلا جوانب هائلة في الانسان وقوى باطنية تستطيع ان تصنع المعجزات بقبس من روح الانسان وعقله وذكائه .

كما سبق يتضح لنا ان النظام السياسي الماركسي ليس نظاما ديمقراطيا كما تدعى الماركسية بل هو نظام شمولي منطقته العنف وفرض السيطرة مستترا وراء وهم الطبقة العاملة مع ان الواقع يقرر لنا انه يوجد في النظام الماركسي طبقتين متميزتين هما طبقة الحكام والعلماء واعضاء الحزب الواحد والطبقة التي تحكمها وهي البروليتاريا والحق لا وزن لها مرتبطة بقوتها اليومية ، ليس لها أي وزن سوى ان العامل في المجتمع الماركسي ليس سوى ترس في آلة ينفذ ما يمل عليه من القبة في اطار سياسي مستبد وبالتالي نجد هذا المجتمع لا اخلاقي لا يحترم مبادئ الانسان وحقوقه الاولى بل يجرده من روحه ويعتبر الدين أفيون الشعوب . وهذه مقولة خاطئة ، وقعت فيها الماركسية عندما طبقت هذه المقولة على جميع الاديان عندما اعتبرت المسيحية معوقة للتقدم نتيجة ما حدثت من سيطرة الكنيسة المسيحية في أوروبا وهذا قطعا لا ينطبق على الاسلام الذي سنعرض لموقفه عندما نقارن بين الأنظمة الاسلامية والليبرالية والماركسية في خاتمة هذا البحث .

وتبقى الاجابة على السؤال الأخير : حلم الماركسية ضد التوسع الامبريالي ؟ !! ان الماركسية وما دخل عليها من تعديلات لينينية وسالينية تؤكد على الصراع وتؤمن بالحرب وتدعو اليها ، بدءا من البيان الشيوعي الذي يدعو ماركس وانجلز عمال العالم للاتحاد لقيام الدولة البروليتارية وذلك عن طريق صراع الطبقات والثورة حيث يقرر ماركس ان الطبقة العاملة لن تستطع القيام والتحرك الا بنسف طبقات المجتمع الأخرى حيث ان صراع الطبقات يقود بالضرورة الى ديكتاتورية الطبقة العاملة نتيجة الثورة والانتقال الشامل كضرورة للإصلاح بيننا لينين يقول بانه من غير نظرية ثورية لن تكون حركة ثورية ، يؤكد هذا ستالين بان تحرر الطبقة العاملة لا يمكن تحقيقه الا بالثورة فقط .

وليس هذا فقط فان الماركسية ضد القومية بدعوتها الى اتحاد عمال العالم والغاء الطبقات الأخرى وقيام الشيوعية المزعومة عند ذبول الدولة فنجد ستالين يقرر أيضا ان من واجب الشيوعي في كل الأحوال ان يناضل ضد الوطنية الضيقة وان لا يحصر نفسه في حركتها المحدودة الاثني (٣٦) .

(٣٦). ستالين : القضية الوطنية ص ٣٨ .

وعن رفض القومية كتب أيضا ماركس ان العمال في أكثرتهم منزهون عن الأوهام القومية لأن كثافتهم وحضارتهم في الجوهر انسانيتان ومعاديتان للقومية (٣٧) وهذا الكلام مردود عليه لأن الماركسية لم تحمل في جوهرها أى طابع انساني وقد سبق لنا الإشارة الى ذلك بأسهاب .

ولكن منطلق الماركسية من شجب القوميات هو وجود استعمار جديد غير الاستعمار الرأسمالي ، تكون مصالح الدول التي تدور في الفلك الماركسي تابعة للمصلحة الشيوعية التي يقدرها زعماء الكرملين فهي عند الشيوعيين فوق كل مصلحة . والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها تدخل الاتحاد السوفيتي للقضاء على ثورة المجر في عام ١٩٥٦ وما قامت به من قمع وقتل ، كما تدخل في أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ ، من هنا يتضح خطأ فكرة معاداة روسيا لسياسة الاستعمار الرأسمالي الغربي في الدول الشرقية والغربية فكانت تلك الدول تعاني الكثير من مظالم الاستعمار الغربي ومساوئه واستغلاله مما يساعد تلك الفكرة النفوذ الروسي على الانتشار لاسيما بين طوائف المثقفين في تلك الدول ، وذلك وضع للبيان في السنوات الأخيرة خطأ تلك الفكرة التي سادت فالفادات النفوذ الرومي حينما من الدهر . فسياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة مبدأ وإنما كانت مسألة « تكتيك لضعاف النفوذ الغربي الرأسمالي في تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسي مكانه (٣٨) » ومن ثم تبين لنا انه من حيث المبدأ نجد السياسة السوفيتية إنما كانت تهدف الى السيطرة العالمية وهذا ما ورد على لسان لينين حين قال : « ان هذا النضال سينتهي بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » (٣٩) .

مما يجعلنا نقرر ان السياسة السوفيتية ارتسمت هذا المبدأ الاستعمار من واقع ماركس وانجلز حيث لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، نجد ماركس قد أيد الاستعمار البريطاني في الهند في عهده - وأشاد بانتشار الصناعة الانجليزية هناك ، ولقد كان يرى ان من شأن ذلك الاستعمار ان يهز الجمود الذي كان جاثما على الهند فتسرع في

(٣٧) زكي مراد ومحمد يوسف الجندي : الأزمة التشيكوسلوفاكية ص ١١٢ (دار ٥٥

الثقافة الجديدة ص ٦٨) .

(٣٨) « عمر حليق : ٥ حوسكو واسرائيل » ص ٤٢٠ طبعة عام ١٩٦٦ .

(٣٩) لينين : مقالات وتخطب بمناسبة اصاب ثورة اكسفورد ص ٤٢ (موسكو عام

١٩٧٠) .

الثنائي بركب الحضارة الحديثة ، وتخضع بالتالي لسنة تطورها (٤٠) .
 فليمن غريباً : على لبتين ومن جاءوا من بعدهم الذين يرون أن تمد
 للفنول الماركسية . يد العون الاقتصادي والفني والسياسي الى الشعوب
 المتخلفة المستعمرة لمساعدتها على التحرر وتحقيق ثورتها الديمقراطية
 باعتبارها خطوة أولى صوب الاشتراكية أي ... الماركسية (٤١) .

وبهذا نعتقد أننا قد أجبنا على تساؤلاتنا الأربعة عن مدى اتساق
 الماركسية بالاشتراكية العلمية ، واقضع لنا انها مذهب فلسفي يقوم على
 المادة . يمثل الفترة التي ظهر فيها وبذلك أصبحت مقولة الاشتراكية
 العلمية مقولة زائفة لا تمت للعلم بصلة ، أما بالنسبة عن ديمقراطية
 النظام السياسي فوجدنا انتقاء الديمقراطية في تنظيمه السياسي حيث
 يقوم على التنظيم الواحد الذي يقوم على النظام الشمولي ، بينما يتعدى فيه
 الجانب الأخلاقي كما أوضحنا في سياق كلامنا من خلال هذا البحث وأخيراً
 أن الماركسية والماركسية اللينينية تقومان بتوسيع نفوذها والسيطرة على
 شعوب العالم مرحلياً عن طريق العون الاقتصادي والفني والسياسي فهي
 بحق يمكن أن تطلق عليها الامبريالية أعلى مراحل الماركسية رداً على ما قاله
 لينين أن الامبريالية هي مراحل الرأسمالية فكلها استثمار واحد ،
 ولا يختلف هذا عن ذاك وهما وجهان لعملة واحدة .

(٤٠) د . عبد الحميد متولي الاسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات
 العربية ص ٣١٨ (منشأة المعارف اسكندرية عام ١٩٧٦) .

(٤١) د . راشد البرلاني : للقلب الاشتراكية للامسرة ص ٣٦٣ ط ٢ عام ١٩٧٠ .

خاتمة البحث

دراسة مقارنة للذي ارتباط السياسة بالأخلاق

بصفة عامة ولا سيما في النظم الثلاثة الإسلامية والليبرالية والماركسية

الغاية

لقد راعينا في هذه الدراسة أن تشتمل على شقين تحقيقا للهدف الذى نسعى اليه وهو التعرف على مدى ارتباط السياسة بالقيم الأخلاقية وجاء الشق الأول تاريخيا تطوريا ، نعرض فيه للفكر السياسى والأخلاقى فى سياق نظم ثلاثة هى : الاسلامية والليبرالية والماركسية .

أما الشق الثانى من البحث فقد استخلصت فيه الطريقة التحليلية المقارنة وذلك لوضع حصيللة القسم الأول من البحث موضع الدراسة والتحليل والمقارنة حتى يمكن أن تفصل الى النتيجة النهائية أو الهدف الذى نسعى وراءه من بحثنا هذا . لهذا قد انصب القسم الثانى على دراسة النظرية والتطبيق فى كل من السياسة والأخلاق ومعنى هذا أننا سنصل من بحثنا هذا الى وضع الحدود الحاسمة بين كل من النظرية والتطبيق أو بين النظام والممارسة السياسية والأخلاقية .

وقد اتضح لنا من القسم الأول من بحثنا بعد دراسة مستوعبة لتطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق ، وكذلك مدى صلة الفكر الإسلامى بالأخلاق ، وأيضا مدى صلة الفكر الماركسى بالأخلاق ، أنه يتعين الفصل تماما بين النظرية والتطبيق أى بين النظام وممارسته فى الغالب الأعم ، نجد أن المنظرين السياسيين فى هذه النظم الثلاثة يتوخون النظام الأمثل فى نظرهم وفى مجال تفكيرهم سواء أكان الهيا أم ايدولوجيا، ولا يمكن أن نجد منظرا سياسيا يتخذ من الشر قاعدة لنظامه السياسى وحتى اذا كانت نتائج هذا النظام ستحدث الشرور والآثام والآلام بمجتمعه أو بالمجتمعات الانسانية عامة الا أن واضعى أمثال هذه النظريات أو النظم لابد من أنهم يتوخون خيرا ما فى هذه النظريات ولو من منظورهم ، هم على الأقل ، فمثلا نجد أن افلاطون فى الغائه لمبدأ الأسرة ، (وهو شر فى نظر البعض ولا يتسم بسمة الأخلاق) الا أنه - أى افلاطون نفسه -

كان يرى أن هذا الأمر تحقيقاً لمبدأ المساواة وتكافؤ الفرص في كل شيء ، وكذلك فإن ميكافيلي حينما وضع مبداءه عن « أن الغاية تبرر الوسيلة » كان يسعى أن يحقق النجاح في كل أمر من الأمور ، أو كنتيجة لنظرية أو نظام سيكتفئ الخير وهكذا أيضاً ترى البراجمسية المعاصرة أن النجاح في العمل هو أساس الصحة ، وهو الحقيقة وهو الخير ، وكذلك حينما وضع نيتشه نظريته في « السوبرمان » كان يرى أن هذا الإنسان هو التعبير الكامل عن قوة الإنسانية وخيرها ، وأنه بدوره لا يستطيع البشر أن يعيشوا في مجتمع ، لأن باقي البشر عبید يجب أن يساقوا وهذا في نظرنا أكثر النظريات شراً .

وجاء تطبيق هتلر وهوسوليني لنظرية فخته ونيتشه وهيجل متمثلة في بحث الحركة المنصرية والتعصب للجنس ، وهو مقبوت وشر بالنسبة للعالم كله ، فيما عدا الشعب الألماني فإنه كان يعد هذا خيراً له إذا طبقنا مقاييس الأخلاق النسبية .

وهكذا فإننا نعتقد أن النظريات والنظم كما اتضح لنا من خلال الدراسة التطورية للنظم الثلاثة ، أن هذه النظم لا يمكن أن توضع بطريقة تنتفي منها كل جوانب الخير ، بل لابد من وجود تكةة للخير في أي نظام فيها من منظور ما على الأقل . ولكن هذه النظم تتراوح نسبياً الطابع الأخلاقي فيها بحيث لا يمكن أن نجد كما رأينا في الدراسة نظاماً واحداً من بينها يتسم بالكمال الأخلاقي المطلق سوى النظام الإسلامي وذلك لأنه إنما يصدر عن مصدر إلهي كامل تعرض للخير وكيفية مساندته في ظل نظام سياسي ، وحذر من الشر وأشار إلى كيفية الوقوف ضده ، وتوعد هؤلاء الأشرار بالعقاب في الدنيا والآخرة .

والأمر الذي لا شك فيه أن الوعيد بالآخرة إنما يحمل عوامل ضغط قوية تمنع الإرادة من الانزلاق إلى الشر من وراء ظهر القانون الوضعي كما سنرى في تحليلنا للممارسة السياسية ، ذلك لأن الأمر هنا ينصب على الأفعال المرتبطة بالنية وليس بالقانون الظاهر الذي يمكن للفرد أن يتجاهله والتحايل عليه وإغفال أمره .

وهكذا نجد التدرج في التطابق بين القيم الأخلاقية الكاملة والنظم السياسية ، فنرى أن الفكر السياسي الغربي منه قد اتسم بطابع الخير في معظم نظمه إلا ما كان منها حكماً مطلقاً من حيثصوص النظام أو النظرية ، وليس من ناحية الممارسة ، ومع ذلك كما رأينا فإن واضعي هذه النظم كانوا يتوخون الخير من نظمهم هذه ، فحينما أشار فولير إلى

شروط قيام حاكم مطلق عادل مستنير أى أنه حينما سلم بوجود الحاكم
الأوحد غير الديمقراطي الذى يشترط فيه أن يكون مستنيرا أى متقفا
وعظما ، وأن يكون بالإضافة الى هذا متسما بالعدل والرحمة والرفق
بالرعية كان يقصد من وراء ذلك أن يضمن أوصاف الحاكم الصفات التى
ترتبط بحكم ديمقراطى مثالى منزوعا منها الجانب الديماجوجى ، لأن
الديمقراطية كما نرى ليست كلها خيرا ، فبالرغم من أنها تعبر عن ارادة
الشعب فى حكم نفسه بنفسه ، الا أنه فى كثير من المواقف تتغلب
الغوغائية وتسود وتمرقل اظهار الارادة الشعبية الحقبة التى ينص القانون
على أنها هى صاحبة الأمر فى كل شئ ، وهكذا نرى كيف أن الديمقراطية
وهى النظام السياسى الغالب فى النظام الغربى وقد توخى معانى الخير
والأخلاقية فى جميع نظمها منذ عهد اليونان فى ظل الديمقراطية المباشرة
ثم الديمقراطية غير المباشرة أى النيابية أو التمثيلية ، ثم الديمقراطية
شبه المباشرة وقد سبق الكلام عنها فى سياق هذا البحث ، الا أننا نجد
مع ذلك - وقبل أن نتكلم عن انحرافات الممارسة الديمقراطية - أن النظام
نفسه مشوب بعيوب أساسى لا يحل معنى الخير وهو أن النظام يعمل
الأقلية الكبيرة فى اصدار القرارات ، فإذا وجدنا أن مجلس النواب به
مائة عضو ، واقترح واحد وخمسون عضوا على أمر من الأمور بالقبول
والموافقة عليه ، فإننا نكون بذلك قد أهدرنا ما يقرب من نصف الشعب
الباقى لتمثل فى تسعة وأربعين عضوا وهذا شر نسبى مرتبط بنية
النظام نفسه .

وقد جاء الانتخاب بالقائمة ليحل بعض عيوب هذا النظام ولكن
وجدناه أسلوبا يتأرجح بين الخير والشر بحسب سوء نية وفهم القائمين
على تطبيقه كما حدث فى مصر ، بينما هذا الأسلوب قد فشلت تجربته
فى فرنسا لسبب آخر هو تعدد الاتجاهات السياسية والايديولوجيات
والتيارات الاجتماعية والثقافية وغيرها ، الأمر الذى أفضى الى تشتت
الأصوات وتوزيعها على نطاق واسع لا يستبين معه الادارة الشعبية الغالبة.
بوضوح ، وقد يلجأ الحاكمون الى نظام التآلف فى نظام السلطة أو عمل
قرارات المجالس النيابية ولكن هذا الأمر قد يكون عاقبا شديدا الوطأة فى
الممارسة السياسية كما حدث فى فرنسا ، وكما يحدث فى إسرائيل الآن ،
وربما كما يحدث فى ظل النظم السياسية الطائفية كما هو فى لبنان دون
الاخذ بنظام القائمة .

ومما تجدر الإشارة اليه أن الديمقراطية أصبحت فى مازق جد خطير
فى مواجهة الحركات الاقتصادية والاجتماعية الأخيرة التى تمثلت فى
سيادة الفكر الماركسى فى الحقبة الأخيرة ، وجعلت من منطقة أمريكا

الجنوبية والوسطى مرحلة عدم استقرار سياسى ، كذلك أوجلت قلاقل سياسية وثورات دينية وطائفية فى منطقة الشرق الأوسط ، وجنوب آسيا ومعظم الدول وثورات فى أفريقيا على السواء . وهذا يرجع أيضا الى التبدلات المربية فى هذا البلاد لتميم الادارة الشعبية ومحاولة فرض نظم سياسية عليها قد لا تستقيم مع أوضاعها وظروفها القومية ، فمثلا نجد من وراء محاولات غرس بذرة الديمقراطية الليبرالية ، الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية الليبرالية ، لأنه فى ظل النظام الديمقراطى الليبرالى ، تستطيع هذه الدول التعامل مع السلطة الاقتصادية فى هذه البلاد وهم فى الغالب الذين يتولون السلطة السياسية ويمثلون أعلى ذروة الاستغلال فيها . لهذا فان هذه النظم الغربية التى يتولى أمرها كبار رجال الاقتصاد يرون أن الديمقراطية الليبرالية أعلى صورة للنظام السياسى فى نظريهم والذى يرتبط مع الأخلاق يصبح هذا النظام فى البلاد المتخلفة وسيلة لتثبيت دعائم الاستغلال وتكوين طبقة من الحكام الفاسدين المرتشين وهذا هو الشر بعينه ، ومن ثم فاننا نجد النظام الليبرالى نفسه يفرز فى البلاد النامية عوامل الانتكاس وانهايار القيم الأخلاقية ، لأنه بالاضافة الى هذا لا يرتبط بالقيم الدينية عن وعى وإدراك لحقيقة المصدر الإلهى بل عن تفاهق ومحاولة لاستغلال الدين من أجل المنافع السياسية والاقتصادية وهذا ما نجده عند البراجمسيين وعند النفعيين أمثال بنتام وجون ستيوارت مل ، على أننا يجب ألا ننفل أن هذا النظام الديمقراطى الليبرالى الذى يئله أصحابه مثالا للأخلاقية فى نظريهم وفى مجتمعهم ، نجده من ناحية أخرى وبالا على بعض الفئات فى هذه البلاد نفسها ولا سيما صغار العمال فيها ، فلا زالت هناك يؤر للفقر فى أكبر مدن أمريكا وإنجلترا وفرنسا وكذلك فى إيطاليا ولا سيما فى جنوبها .

وقد نبه هذا العيب الملاحظ فى بنيتي النظام الليبرالى الى ضرورة قيام نظام آخر يقف أمام غوائل الليبرالية تحقيقا لمعادلة التوزيع ، وإضافة لمبدأية العامة ، وهنا يأتى النظام الاشتراكى وفى قمته النظام الماركسى والهدف من هذا النظام كله واحد وهو توزيع المنتج الاجتماعى بطريقة عادلة ، وقد اتخذ كل فريق من الاشتراكين منهجه الخاص فى تصوره لحل المشاكل الاجتماعية - وقد أوضحناها بإيجاز فى سياق بحثنا - ولكننا نغنى هنا فى دراستنا « النظام الماركسى » ، وإذا كان النظام الماركسى يشتمل على معانى الخير بالنسبة للعمال وحدهم ، فإنه يفرز أيضا تيارات خطيرة وشريرة ، لا تقيده الى القضاء على الطبقات الأخرى ، واستئصالها بفنن شفقة أو رحمة ، مع مصادرة أملاكها ، وهذا هو الشر المطلق الذى يرسمه الماركسيون فى مسقطهم النظرى فيحدون مواعيد

للثورة وانفجارها والاستيلاء على الحكم وتغيير النظام ويضعون الخطط لارساء دعائم الديمقراطية الشعبية عن طريق الانقلابات التي يزرعونها في كل أنحاء العالم تحقيقا للفكر الماركسي حتى تعم الشيوعية في العالم كله . وهكذا ينتهي دور الدولة ولا تكون ثمة غير ادارة للأشياء وتبادل المنافع بين بنى البشر ، ويحصل كل فرد على حاجته بعد أن كان يحصل على حاجته بقدر عمله ، وهذا منطبق للعزائم والهمم ولا يمكن أن يحدث في أي مجتمع انساني ما دام أفراده يعملون ولا يركنون الى الكسل وطلب الاحسان من الغير .

وننتهي من دراستنا عن بنية النظم الثلاثة الى أن نكرر ما سبق أن ذكرناه في مقدمة هذه الخاتمة من أن النظام الاسلامي السياسي وهو وجه الذي يتسم بالكمال الاخلاقي المطلق من حيث تكوين بنيته الاساسية .

وإذا انتقلنا الى مجال الممارسة السياسية والسلوك الاخلاقي فاننا نشيت من خلال هذه الدراسة ملاحظتين نجملهما فيما يلي :

١ - انه في ظل النظام الليبرالي والنظام الماركسي يزداد الانفصام بين النظرية والتطبيق أي الممارسة ، بقدر قوة أو ضعف السلطة السياسية المتضدرة . وقد ظهرت الآن سلطة جديدة يحاول بعض الحكام وضع الحدود حولها وهي سلطة وسائل الاعلام ، فقد أصبح أصحاب النظم الليبرالية واقعين تحت وطأة الايحاء الاعلامي بحيث نرى أمرا عجيبا يتمثل في أن السلطات التشريعية والتنفيذية وغيرها من السلطات سرعان ما تستجيب للمادة الدعائية القوية التي تصدر عن وسائل الاعلام ، فتقع تحت وطأة ما تصدره هذه الوسائل الاعلامية من آراء وقرارات ويصبح الشعب كله بمؤسساته كأنه موجه توجيها مغناطيسيا عن طريقها ، وهذا ما نلاحظه في الدول الديمقراطية الليبرالية حيث لا تجد قوة ممانعة في نظمها تستطيع الوقوف أمام غوغائية وانحدار المستوى في وسائل الاعلام بها ، وأما بالنسبة للاعلام الماركسي فهو مسخر لختمة الحزب وتعاليمه ، ومن ثم فهو اعلام موجه من السلطة العليا ، ليس لأفراد المجتمع الماركسي أي قوة ممانعة فيه لتسلط الحزب الحاكم والوحيد على أمور ومقاليده الحكم في البلاد التي تدين بالماركسية ، وهنا يبدو التمايز بين الاعلام الليبرالي الذي يقوم على حرية الفكر والتعبير بشتى وسائله وبين الاعلام الماركسي الموجه لختمة الأهداف السياسية والاقتصادية دون أن يكون هناك أية حرية للمواطن للتعبير ، ومن ثم عليه الاذعان لما يمل عليه من وسائل الاعلام الماركسية في الدول التي تعتنق المذهب الماركسي .

وإذا كنا في مصر قد حاولنا ربط الصحافة بـ مجلس الشورى والسيطرة على مقدرة الصحفيين في تعيينهم وترقياتهم ... إلخ إلا أننا قد تجنبنا بوضع هذه القيود على مفهوم الديمقراطية الحق ، رغم أن العالم كله يبحث عن وسيلة أو أخرى للوقوف أمام المد الاعلامي الفاسد الذي لا يكون دائما في جانب الخير .

٢ - إذا كان الانفصام واضحا وظاهرا وعلنيا بين النظرية والممارسة في النظامين الليبرالي والماركسي ، فاننا نراه يستتر ويحلت في الخفاء في ظل النظام السياسي الاسلامي ، ومعنى هذا أن ثمة انفصاما بين النظام السياسي في الاسلام والممارسة في السياسية في بعض العصور ، وإذا تجنبنا تطور النظام الاسلامي كما فعلنا في القسم الأول ، فاننا نجد أن المطابقة كانت تامة في الظاهر والباطن بين النظام والممارسة من الناحية الاخلاقية ولا سيما في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم .

أما في عصر معاوية فقد ظهر الانفصام بين النظام السياسي والممارسة السياسية من حيث ارتباطها اخلاقيا ، وبدا واضحا منذ موقعة صفين ومهزلة التحكيم والبيعة ليزيد واخذها بالقوة أو بالرشوة ومقتل الحسن في كربلاء وتنازل الحسين خدعة ... إلخ .

الأمر الذي يجعلنا نقرر أن الخلافة قد فقدت مضمونها الأخلاقي والدني في أغلب عهد الأمويين ، وكان دعاة الأمويين ومنظريهم السياسيين على بينة من اتجاهات الحكم الأخلاقية قارادوا وضح تبرير عقائدي لما يحدث في عهدهم - ظلم وقهر واستبداد - ووجدوا أن اللجوء إلى القدر لتفسير أفعال العباد أفضل المسالك لنجاتهم من آراء الناس وأحكام المسلمين عامة على أفعالهم ، إذ أن مذهب القدرية أو الجبرية إنما يؤكد على أن أفعال العباد مقدرة منذ الأزل وأنه ليس للمرء أية ارادة حرة لكي يفعل بحسب هذه الإرادة ما يريد ، ويتقي ، ولكن هذا المذهب فيه من الشر أكثر مما في أفعالهم النكراء ، ذلك أنهم يلحقون فعل الشر بالذات الإلهية " تنزه الله عن أن يريد الشر أو يفعله " ، وهكذا تجد مذهب الجبرية من المذاهب الباطلة في الاسلام واستنادهم إليه يجعلهم في صف الباغية على الاسلام وتماليكه ، وتلك الممارسة السياسية عند بعض حكام الأمويين جعلتهم تحتضن مسألة الجبرية - لاتفاقها مع وجهة النظر السياسية - لقولها أن الله أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين في صورة الملكية الوراثية الاستبدادية .

وهكذا سبّارت الأمور بعد العهد الأموي الذي نتج عنه الصراعات الحزبية. وظهر الفرق الإسلامية واحتواء كل حاكم لها في كل عهد. إذا ما وافقت هواء ، ورغم ذلك ظلت الدولة الإسلامية والخلافة تسمو إلى مراقي القوة والمجد واستمرت عبر القرون في العالم الإسلامي في صورة أو أخرى - حقيقة أو شكلا - حتى العصر الحديث وكان آخرها الخلافة العثمانية التي قامت على الغلبة والقوة ولم تكن مستوفية للشروط التي يريها الإسلام ، وجرت على نظام الورثة إلا أنها ظلت تمثل القوة الإسلامية ووحدة المسلمين ، فقامت بواجب الدفاع عن الأوطان الإسلامية وحفظ كيانها ، حتى انتهت هذه الخلافة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى . أما في عصرنا الحاضر فقد تفتتت أوصال الأمة الإسلامية في دوليات ودول تحمل اسم الإسلام فقط ، ومن ثم نرى أن الأمة الإسلامية في وقتنا الحاضر مقصرة في أداء واجب الله وهو إقامة الدولة الإسلامية واستمرارها ، فليس من اللازم أن توجه دولة واحدة إسلامية ، بل يمكن تعدد الحكومات والدول الإسلامية بشرط العمل بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يجمع هذه الدول الإسلامية اتحاد في أية صورة عملية بين المسلمين لإقامة الدين والزود عن حياضه من التبرصين به ، والعمل على تقوية هذه الدول الإسلامية في إطار هذا الاتحاد حتى تأخذ دورها بين أمم العالم .

من ثم يتبين لنا أن الحاكم السياسي في الإسلام أو الخليفة كان لايجزؤ على اظهار مخالفته للشرع وللنظام الإسلامي مع انه في قرارة نفسه يشعر بأنه يخالف الإسلام نصا وروحا فيما يفعل . . . ولهذا فانه يمارس سلطة استبدادية في الحكم ، ويحاول اشفاء صفة الشرعية على ممارسته الا أخلاقية عن طريق الفتاوى وبعض الأحاديث غير الصحيحة أو ريبا عن طريق تفسير الآيات القرآنية تفسيراً مضللاً يخضع للهوى ويعتمد من الأخلاق التي ترمسها القرآن الكريم والسنة الحبيبة ، ومع هذا كله ، فإن الحاكم الإسلامي الذي يمارس سياسته الا أخلاقية المتعارضة مع الدين يحاول دائما الظهور أمام الرعية بغير حقيقته فلا يمكن إذن أن نتكلم عن انفصام رسمي ظاهر بين النظرية والتطبيق السياسي لها ، ومدى خضوع التطبيق السياسي في ظل القيم الأخلاقية ، ولكن الأمر يعتبر حقيقة واقعة وتدلينا على العقيدة والشرعية ، وقد أدى هذا كما رأينا من خلال الدراسة التاريخية إلى أحكام المؤرخين الصحيحة بأن المسلمين في ممارساتهم السياسية لايتربسون على العقيدة الدينية الإسلامية مع أنهم قد يجهلون أنهم يطبقون تعاليم الإسلام لرويتهم حكامهم يظهرون أنفسهم في صورة المدافعين عن الشرعية والمطبقين لها من خلال ممارساتهم السياسية.

الا أخلاقية . والسبب في هذا كله أن ثمة مبدأ أساسيا وهو أن الاسلام دين ودولة وإنه لا يمكن أن يفصل السلطة السياسية عن السلطة الروحية فلا انفصام بينهما ، ومن ثمة فإن سائر الحكماء الذين يحكمون باسم الاسلام كان عليهم أن يؤكّدوا هذه الحقيقة إن صدقا عند القلة منهم ، وإن كذبا عند الأكثرية بينهم .

أما القسم الثاني من البحث فإنه يستمد أهماسه من النتائج التي انتهينا إليها في القسم الأول وهو الانفصام الظاهر بين النظام السياسي والممارسة السياسية أو ما سيعرف في هذا القسم باسم التمييز بين النظرية والتطبيق في الفكر السياسي والاسلامي ، والفكر السياسي الليبرالي ، والفكر السياسي الماركسي ، فقد اتضحت لنا ملامح هذا التمييز بين النظم السياسية والممارسات السياسية فيما يخص مشكلة الالتزام الأخلاقي ، وكيف أنه إذا ارتبط بالنظام جفريا ، فإننا نجد هذا الالتزام ينفرط عقده من الممارسة السياسية فتصبح الممارسة لا أخلاقية ووليدا غير شرعي للنظام .

وإذا كنا قد تناولنا هذا الموضوع بطريقة تاريخية تطويرية فإننا في هذا القسم سنعرض لهذا التمييز بين النظم السياسية وممارساتها بطريقة موضوعية جامعة لكي نستطيع أن نكتشف عن المفارقات بين النظريات السياسية وتطبيقاتها في الواقع السياسي سواء كان داخليا أم خارجيا أي سواء كان فيما يخص ممارسة الدولة لسلطة السيادة على إقليمها أو بالنسبة لممارسة الدولة لملاقاتها الخارجية مع الدول الأجنبية تلك الممارسات التي تحددها مبادئ القانون الدولي .

وقد تبين لنا أيضا من خلال هذه الدراسة أن المصالح المتضاربة تلعب دورا كبيرا في اذكاء المفارقات والابتعاد بالتطبيق السياسي أخلاقيا عن وصول النظريات والنظم السياسية ، ويبدو هذا في صورة مصالح مادية تلحق إلى الاحاطة بحقوق الانسان فيكون مظهر ذلك في صورة الاسترقاق واستعباد الشعوب عن طريق الاستعمار ، وهذه تمثل أبشع شكل من أشكال التمييز والمفارقة بين النظرية والتطبيق .

ولعلنا نستعيد قول أرسطو بهذا الصدد ، وقد كان مفكرا عظيما جعل قاعدة انطلاقه الأساسية مساواة الانسان بالانسان في سائر المجتمعات البشرية من حيث وحدة الخصائص والصفات الانسانية فيها بين أفرادها وفي نفس الوقت يذكر أرسطو في وصيته للاسكندر الأكبر المتضمنة في رسالته تحت عنوان « الاسكندر أو الاستعمار » يقول له فيها « إذا وجدت

يونانيين خالص فلا تستعمرهم اذ هم احرار ، اما العبيد والعتقاء والمهجنين فانك يجب ان تعاملهم بقسوة ، وان تستعمر بلادهم » . وهكذا ينقلب النظم السياسي عند ارسطو من اتجاهه الى البحر الى اتجاه آخر الى الشر واستئصال الجماعات غير اليونانية واعتبار اليونانيين هم وحدهم الاحرار وهذا موقف رفضه ارسطو نظريا ، وقبله تطبيقيا وممارسة ، كذلك نهج الامبراطوريات الكبيرة تستخدم نظام الرقيق وتدفع بالارقاء بلا رحمة ولا شفقة الى الاعمال الشاقة كما حدث في بناء الاهرامات والمعابد وغير ذلك .

ولعلنا نعرف من ثانيا التاريخ ومن مواقف الامبراطوريات المعاصرة بشاعة المخططات الاستعمارية بالنسبة لانجلترا وفرنسا ثم المانيا بعد الحرب العالمية الاولى وكذلك إيطاليا ثم يأتي الاتحاد السوفيتي بعد الحرب العالمية الثانية ليسهم في استعمار مناطق جديدة من خلال ما يعرف باسم الديمقراطية الشعبية في الدول التي تعتقد الماركسية والتي تدور أيضا في تلك الكرمليين .

وعندما استيقظت الشعوب النامية أي شعوب العالم الثالث على محاول الاستعمار العسكري التي تفق أبوابها ، قامت زرافات ووحدا لتواجه هذا الغول الكبير الذي يريد أن يلتهم كل ما بقي لها من كيان قومي وثروات طبيعية ، فقد قصص حركة المد القومي فيها لهذا الزحف الامبريالي فاستطاعت هذه الشعوب الصغيرة أن تخرج منتصرة بعض الشيء في معركة اتصال المسيرة بين نقطة انطلاق هذه الشعوب وتحقيق اهدافها في مجتمعات أفضل .

وعندما هاجم المفكرون والمثقفون الأفكار الاستعمارية ، بدأت تتوقف حركات الاستعمار - العسكري ليحل محلها ما هو أخطر منها وهو الفوز الفكري الذي خلفه الاستعمار كالمسم الزعاف بين أبناء هذه الدول النامية ، وكذلك تخلف عن أفكار التسلط ما يسمى بالفوز الاقتصادي وهو وليد الليبرالية اذ أن الدول الاستعمارية الليبرالية لم ترحل عن ركائزها وقواعدها العسكرية في مستعمراتها السابقة الا بعد أن اخضعت اقتصادها الضعيف لتييمتها ، فأصبح هذا الاقتصاد المتخلف مصدر استثمار للدول الليبرالية بحيث تتحكم هذه الدول المستعمرة في أسعار المواد الخام التي تصدرها هذه الشعوب الفقيرة الى مستعمرها ، ولا تكفي هذه الاستثمارات لتكوين عائد لاصلاح مرافق البلاد التي تم استعمارها بالفوز العسكري ، لأن خيراتا انما يعود الى دول الغرب وصناعاتها المزدخرة .

الامر الذي لا شك فيه هو أن هذا النوع من الاستعمار قد انتشر في الغالب في كل بلاد المعمورة نتيجة للسعي الحثيث من جانب الدول العظمى

لاجتلاب منافعها ومصالحها التي تعوق تقدم وازدهار هذه المستعمرات وان ترسم القطى الأخلاقية لا تسمح بمثل هذا الاستنزاف للثروات الطبيعية واحداً الكرامة القومية والمعنوية لهذه الشعوب التي خضعت للاستعمار .

ويمكن القول بأن هناك صورتين أخريين ، الأولى منها هي النزعة القومية والثانية هي الصورة الايديولوجية ، ويرد أصحاب النظريات السياسية القائلة بالفصل بين الأصول والتطبيق فيما يختص بالالتزام الأخلاقي في كل منهما باعتبارها مبررين يعملان على هذا التمييز أو الانفصال بين الأصل والممارسة السياسية ، وربما أضفنا تبريراً ثالثاً قد لا يحتل ما نقول من ضرورة الفصل بين الممارسة والأصل التاريخي وهما الايديولوجية والقومية .

واذا توقفت قليلاً عنه فكرة القومية نجد أنها من الناحية السياسية كانت سبباً في اشعال نـار الحروب العالمية التي أنزلت بالبشرية كوارث لا حصر لها ، وكان أصحابها يتوسمون الخير لشعوبهم من وراء الحفاظ على سلامة أوطانهم وتدبير الصلة والعتاد لها مع استمرار وحدتها عبر التاريخ ، ولكنهم كانوا يصطلمون في سبيل تحقيق ذلك أى في الحركة أو الممارسة السياسية بمواجهات عنيفة من الشعوب الأخرى ، وبمواقف كان يتعين عليهم فيها أن يقوموا بأعمال لا أخلاقية ، وبخضرتنا في هذا ما قاله السير بنجال رو فاتح البنغال وحاكمها بعد ذلك للشاعر الإنجليزي كابلنج الذي سأله عن كيفية غزو البنغال ، فقد أجاب الحاكم بأن هذا الغزو قد تم بطرق غير فاضلة ولا أخلاقية ، ولكنه كان لمصلحة الهند ، وهو يعنى بهذا مصلحة إنجلترا قبل الهند لأن الثروات الهندية في البنغال انهارت على إنجلترا بعد هذا ، مما أحيا نوعاً من الرخاء الاقتصادي في القرن التاسع عشر في إنجلترا وممتلكاتها . إذن فما كان خيراً لإنجلترا كان شراً للهند ، وهكذا ساوت القومية الإيطالية في طريق احتلالها لإثيوبيا والصومال وليبيا والحبشة فيما بعد وكذلك فعل الفرنسيون في استعمارهم الواسع النطاق في كل مكان ولا سيما في شمال أفريقيا ، وكانت فكرة القومية هي الفكرة الرائجة والرافعة الى هذا المصل الامتعماري البغيض الذي يعد أيضاً نوعاً من القهر الاقتصادي ، بالإضافة الى القهر السياسي اللا أخلاقي كما ذكرنا .

أما الصراع الايديولوجي فهو يتمثل خاصة فيما تفرزه الماركسية من هذه الايديولوجي للبراليات والاشتراكيات المعتدلة والنظم الشيوعية كالنظام الاسلامي من وجهة النظر الغربية ، حيث ان النظام السياسي الاسلامي لا يمثل نظاماً شيوعراطياً ولكنه نظام متفرد - قد أوضحناه في

حينه - ولهذا نجد تأمرا بغضا لا أخلاقيا في الممارسات الماركسية عن طريق الأحزاب الشيوعية في البلاد غير الشيوعية حيث يتدخل الشيوعيون عن طريق التفاف السياسي ومداورة الشعوب في دول العالم الثالث حتى تنهيا لهم فرص الانقراض على معظم هذه الشعوب النامية ، فيعملون فيها أساليبهم المموية ، فتنهار هذه الدول تحت وطأة ضربات دعاة الايديولوجية الماركسية ، وأعانوا من أفراد الشعوب المضللة ، وهكذا نجد أن الحالة الوحيدة التي يترسم فيها النظام الشر في الممارسة هي حالة الايديولوجية الماركسية ، ومع هذا كما ذكرنا في القسم الأول نجد أن أصحاب النظرية الماركسية يتمسكون بمبادئهم القائلة أن المخطط الماركسي إنما يعتبر في نهاية الأمر ممثلا للخير الأسمى للشعوب المكافحة ، وفي هذا تناقض عجيب أشيرنا إليه . إذ أن الايديولوجية الماركسية تأتي في مواجهة النظم التي تبشر بالرخاء والسعادة لبنى الانسان جميعا بدون أي تمييز بين عمال وطبقات وسطى وطبقات عليا وغيرها . ومن قبيل الايديولوجيات الفاسدة التي تتلصق فيها الممارسة السياسية مع الأصول النظرية العنصرية التي نتبناها كل من جنوب أفريقيا واسرائيل . والولايات المتحدة الأمريكية إلى عهد قريب بين البيض والزوج .

فهذه الممارسة للايديولوجية العنصرية تتسم بطابع لا أخلاقي مطلق رغم ان أصحابها يرون أن الخير بالنسبة لهم ، وأن الشعوب الأخرى تعتبر في البرك الذي يجب ألا يحسب لها حساب فيه فقط .

وإذا انتقلنا إلى مجال العلاقات الدولية نجد هيئة الأمم المتحدة تمثل انفضالا بين مبادئها والحقوق التي تنادي بها من أجل الحفاظ على حرية وأمن وسلامة كل دولة وبين الواقع الذي تمشي فيه الدول الأعضاء فيه ، حيث كل منها ينفذ ايديولوجيته وفقا لمصالحه دون اعتبار لأي قيم ومثل عليا . فاعتداء اسرائيل المستمر على أبناء فلسطين الشرعيين واعتدائها أيضا على جنوب لبنان ، نجد الولايات المتحدة الأمريكية تقف مكتوفة الأيدي لا تدن اسرائيل في تصرفاتها بل في معظم الأحيان تستخدم حق الفيتو لتعطيل القرار الصادر لصالح الأمم المغلوبة على أمرها في هذا العالم المضطرب كذلك نجد الاتحاد السوفيتي لا يبالي بقرارات هيئة الأمم بسبب أفعاله الوحشية في أفغانستان ، وكان العالم مقسم بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ، كذلك الأمر بالنسبة لمشكلة قبرص وتجاهل معظم الدول الإسلامية لتأييد النولة الإسلامية في قبرص إرضاء للذئاب الأمريكية أو غيره ، كذلك الأمر بالنسبة لايران والعراق ، لا يحتكمان للهيئة إلا بل كل منهما يسير في طريق متناود يزداد اشتعالا يوما بعد

يوم من القوى الكبرى لأن مصلحتها انهاء القوى الاسلامية حتى يمكن لها السيطرة عليها تماما . هكذا نرى في الممارسة السياسية انفصالا تاما عن القيم والأخلاق .

ويبقى في آخر الأمر القول بأن النظام الاسلامي هو وحده الذي تنبع منه الممارسة السياسية أو التطبيق السياسي ، وبذلك نرى التطبيق يتسم بالطابع الأخلاقي حتى في الحالات التاريخية التي تعكس منظورا غير هذا أي منظورا لا أخلاقيا ، نجد أصحابها يحاولون المداواة والتمسك على مواقفهم ، وبذل الجهود الكبيرة لتأويل مواقفهم وربطها بالشريعة حتى لا تنفضح وتتكشف مواقفهم أمام الرعية ، وهذا بعكس النظامين الليبرالي والماركسي ، فالأول تصدر عنه الماوسات السياسية مع مداواة في الداخل وكشف واضح عن النيات الشريرة في الخارج أي في العلاقات الدولية جلبا للمصالح والمنافع الامبريالية .

لما النظام الماركسي فانه بمنظوره يرى أن كل المبادئ الماركسية هي في مجموعها تشكل حق الانسانية وتمثل القيم الانسانية العليا مع وقوفها موقف الصراع والقتل والتآمر الا أخلاقي مع الدول الأخرى غير القنبوعية بل في الطبقات الأخرى في مجتمعها نفسها وليس ادل على ذلك موقف الاتحاد السوفيتي من المنشقين عليه وكذلك ما فعله من أحداث جسام وتتمثل سافر في الدول التي تسير في فلكه مثلما حدث في تشيكوسلوفاكيا قمع ما اسماء بالثورة المضادة والمعادية للإشتراكية .

اذن من وجهة نظرنا يعتبر الشر وعلم الالتزام الأخلاقي ركيزة أساسية في هذا النظام الماركسي ، وقد لا يعترف بها أصحابها ولكنها كما قلنا مفروسة اسمائيا في بنية نظامهم لا يستطيعون منها فكاكا .

ويبقى بعد ذلك النظام الاسلامي ، كما قلنا ، هو الذي يؤكد لنا تساوق النظرية مع التطبيق ، اذ هو يعبر عن معاني الخير وأعلى درجات الالتزام الأخلاقي ، وهكذا نجد أن هذا النظام الالهي الاسلامي ، انما يطابق تماما مع الطبيعة الانسانية ، ولهذا فهو أكثر النظم اتجاها الى النزعة الانسانية كقوله : « فاقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . (سورة الروم الآية : ٣٠) .

ولم يستطع الماركسيون وغيرهم ان يفتروا من النزعة الانسانية الخاصة التي تستهدف الخير والسعادة للبشر أجمعين . وطلبت هذه الجاهلية

السياسية الوضعية تتعثر في طريقها نحو ارادة معاني الخير والسعادة في التنظيمات السياسية التي يضعها المنظرون فيها .

وأخيرا ، هل نستطيع ان نمتثل من هذا البحث موقفا نظريا او فروضا مثمرة نضعها كإمكانات نتطلع من ورائها الى توقع أنماط من العمل السياسي عند الشعوب فيما يختص بمدى الارتباط بين النظام والتطبيق وخضوعهما للقيم الأخلاقية ؟؟ ...

الحق ان اصدار حكم عام في هذا الموضوع قد يكون مضللا لاختلاف النظم واصولها وامتزجة شعوبها ومواقفها وتضارب مصالحها وتطورها الحضارى عبر التاريخ . وكلما تعمق البناء الاجتماعى فى مجتمع ، فان الحكم فى الممارسة أو التطبيق السياسى فى داخله أو فى علاقته مع الشعوب الأخرى يكون ضعيفا وأكثر اتجاهها الى الاحتمال الشديد ، وبالعكس كلما تضائل حجم الجماعة كلما أمكن رصد هذا الارتباط بين النظم السياسية وتطبيقاتها ومدى مراعاتها لمبادئ الأخلاق ، كلما أصبح هذا الحكم ميسرا وسهل المثال . ولهذا جاء النصور السياسى لنظام المدينة أقرب الى الصحة والى الدقة من النصور السياسى لدولة الامبراطورية عند الرومان أو غيرهم بصفة عامة .

فضلا عن ذلك لا يمكن أن نتصور أن شعبا فى عصرنا هذا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الشعوب الأخرى لا سيما بعد أن تتخللت وسائل الاعلام الجديدة ، ووسائل المواصلات السريعة والأقمار الصناعية ، فأصبحت اجزاء العالم كلها قريبة المثال خاضعة لعملية التأثير والتأثر ، وأصبحت الحضارة الغربية بحلولها ومرعا ، هى صاحبة اليد العليا فى العالم وفى الفن وفى ممارسة الشئون الحياتية ، وذلك فى جميع الدول على السواء .

وعلىنا أن نحذر حين إصدار حكمنا فى هذا المجال أن نراعى قوة عملية الانتشار الثقافى الغربى فى ربوع العالم كله وكيف انها تعمل على تغيير أنماط السلوك عند الشعوب حتى فى الدول الشيوعية (١) ، فيكون للتل الأمل فى الممارسات السياسية هى تجارب الغرب وتطبيقاته السياسية التى صرغان ما تتحول من العرف الى القانون بمد تطبيقها فترة من الزمن .

(١) وقد لاحظنا ذلك فى أمور كثيرة منها اقبال الاتحاد السوفيتى بالاندفاع على عقد اتفاقات تجارية مع الدول الأجنبية مع أن الشيوعيين يرون أن التجارة الخارجية هى الطريق الى الامبريالية والاستعمار ، كما سمح أيضا الاتحاد السوفيتى باستعمال الأدوات الاستهلاكية الكمية ، كما وجدنا الاقتصاد السوفيتى فى بعض شهور الستة للاستهلاك الترفيهى يصنف القيم لأول مرة منذ عدة سنوات مرضى كالأزياء البنائية فى موسكو .

وفى ختام هذه الملاحظة الأتيرة يجيب ألا ننسى الفاعلية العظمى لأمر
خطير بدأ فى القرن التاسع عشر وهو العلم ، ومن ثم فعل الفكر السياسى
وكذلك الفكر الأخلاقى الآن أن يضعاً نصب أعينهما مدى ارتباط المشكلة
الأخلاقية فى عالم السياسة الخارجية بقوة العلم ونفوذه ، ولا سيما وقد
دخل العالم فى العصر الذرى ، وأصبحت مشكلات السياسة تستند فى
حلها الآن الى تهديد المنجزات العلمية والتكنولوجيا بطريقة لا أخلاقية •

ويبقى ان الانسان نفسه هو الذى يصل الى النتائج العلمية الخطيرة
وهو الذى يوظفها أما الى الخير أو أما الى الشر •

وإذا كان هذا البحث قد أفضى بنا الى وضع النظام الإسلامى فى
موضع الصدارة ، حيث يملو كل النظم الوضعية ، بسبب الضوابط التى
وضعها المشرع الأعظم : الله تبارك اسمه عندما استخلف الانسان فى
الأرض وحمله رسالة الإصلاح والتصير فى الدنيا التى هى مركب للآخرة ،
مما يؤكد أن الإسلام بحق دين ودولة ، وشريعة ونظام ، يحقق الخير
والسعادة للإنسان فى جميع بقاع المعمورة •

هذا وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين •••

المراجع

أولاً : المراجع العربية :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - السنة العديدة .
- ٣ - ابن الأثير .
- ٤ - ابن النديم .
- ٥ - د. إبراهيم دويش .
- ٦ - ابن خلدون .
- ٧ - ابن تيمية .
- ٨ - ابن تيمية .
- ٩ - ابن مسكويه .
- ١٠ - ابن ماجه .
- ١١ - أبو الحسن الأشعري .
- ١٢ - أبو الحسن للاودي .
- ١٣ - أبو الحسن للاودي .
- ١٤ - أبو النصر الفارابي .
- ١٥ - أبو النصر الفارابي .
- ١٦ - أبو النصر الفارابي .
- ١٧ - أبو الأعل للاودي .
- ١٨ - أبو الوليد مصطفى الرافعي .
- ١٩ - أبو حامد النزالي .
- ٢٠ - أبو حامد النزالي .
- ٢١ - أبو حامد النزالي .
- ٢٢ - أبو حامد النزالي .
- ٢٣ - أبو حامد النزالي .
- ٢٤ - أبو حجر المسلاوي .
- ٢٥ - البخاري .
- (من مصادرنا التي ستذكر في هذا المبحث في مواضعها) .
- الكامل في التاريخ .
- الفهرست .
- علم السياسة .
- الفقه .
- السياسة الشرعية في إصلاح الرعية .
- الخصبة .
- تهذيب الأخلاق .
- السنن .
- مقالات الإسلاميين .
- الأحكام السلطانية .
- أدب الدنيا والدين لطيفي مصطفى السقا .
- الدعوة والفتنة .
- تحصيل المعرفة .
- السياسات لفتية .
- نظرة الإسلام السياسية .
- السلوك الخلق الاجتماعي في الإسلام ، سلسلة دراسات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية العدد ٦٩ القاهرة .
- أحياء علوم الدين .
- معارج النفس .
- ميزان العمل .
- الاقتصاد في الاستعداد .
- المستظهر .
- فتح الباري في شرح البخاري .
- صحيح البخاري .
- بولاق ١٣٥٦ هـ .
- القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- دار النهضة المصرية ١٩٧٥ .
- الطبعة الأخيرة عام ١٣٤٨ هـ .
- دار الشعب ١٩٧٠ .
- الطبعة السلفية .
- القاهرة .
- القاهرة ١٣٣٠ هـ .
- السلفية بالقاهرة .
- ط القاهرة ١٣٣٧ هـ .
- ط ٤ . ١٩٧٢ .
- ط . القاهرة .
- ط . القاهرة .
- ط . القاهرة .
- مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٥ .
- دار الشعب عام ١٣٢٦ هـ .
- ط . القاهرة ١٣٣٠ هـ .
- ط . القاهرة .
- الطبع القاهرة ١٩٥٩ م .
- دار الشعب ١٣٧٨ هـ .

- ٢٦ - الترمذى .
٢٧ - الزمخشري .
٢٨ - ارنست باركر .
٢٩ - احمد أمين وزكى نجيب محمود .
٣٠ - د. احمد شوقي الفنجري .
٣١ - ابو يوسف الكندي .
٣٢ - د. السيد خليل هikel .
٣٣ - د. السيد خليل هikel .
٣٤ - القاضي عبد الجبار .
٣٥ - القشيري .
٣٦ - القاضي ابو يعلى الحنبل .
٣٧ - د. الشافعي ابو راس .
٣٨ - القسوسستاني .
٣٩ - القاضي .
٤٠ - د. انور محمد سلامة .
٤١ - د. بطرس غالى ومحمد خيرى عيسى .
٤٢ - برنارد شو .
٤٣ - ثيودورى .
٤٤ - د. توفيق الطويل .
٤٥ - د. ثروت بدوى .
٤٦ - جون ستيروات ميل .
٤٧ - جون هومسبريس .
القاهرة بدون تاريخ .
الطبعة البهية ١٣٤٣ هـ .
مؤسسة سجل العرب بالقاهرة .
١٩٦٠ .
العارف بالقاهرة .
دار الفكر الكويت ط ١ - ١٩٧٣ م .
القاهرة
مكتبة الطليعة اسبوت عام ٧٦ .
مكتبة الآداب الحديثة .
اسبوت عام ٨٤ .
القاهرة عام ١٩٦٥ .
تحقيق محمد حامد الكلى ، ط ١ .
الطبعة ١٣٥٦ هـ .
عالم الكتاب بصرى ١٩٧٤ ط ١ .
القاهرة ١٣١٧ هـ .
القاهرة ١٣٤٦ هـ .
دار نهضة مصر ١٩٧١ .
القاهرة
القاهرة
مقالات فى الاشتراكية اللابية .
ترجمة محمد عبد الله الكلى .
(مجموعة مختارة لك) .
الفلسفة المعاصرة فى فرنسا .
الفلسفة الخلقية .
النظم السياسية .
الحرية : ترجمة د. عبد الكريم احمد .
السلوك الانساني - مقدمة فى مشكلات الافلاق .
ترجمة وتعليق د. علي عبد الكلى .

- ٤٨ - جوستاف لويون • حفارة العرب • ترجمة عادل بيروت
- ٤٩ - ج • ك • كول • تاريخ الفكر الاشتراكي • ترجمة عبد الكريم أحمد • القاهرة • الثقافة الحديثة • بيروت
- ٥٠ - جلال الدين السيوطي • تاريخ الخلفاء • القاهرة ١٩٥١ •
- ٥١ - جلال الدين السيوطي • الاطلاق في علوم القرآن • القاهرة ١٩٥١ •
- ٥٢ - جلال الدين السيوطي • الجامع الصغير • القاهرة ١٩٥١ •
- ٥٣ - جلال يحيى • النوبة المهدية • اصدار القومية للطباعة والنشر •
- ٥٤ - حسن كامل سليم • تاريخ أوروبا والاتصالي في القرن التاسع عشر • علم السياسة •
- ٥٥ - حسن صعب • من هنا تبدأ • الدولة والاسلام • القاهرة ١٩٦٦ • دار العلم للملايين بيروت ط ١ عام ١٩٦٦ •
- ٥٦ - خالد محمد خالد • اللاهب الاشتراكية المعاصرة • تاريخ العرب الحديث • القاهرة ١٩٥٤ • دار لابت للنشر ١٩٨١ •
- ٥٧ - خالد محمد خالد • تاريخ العرب الحديث • القاهرة ١٩٧٠ •
- ٥٨ - راشد البراوي • الأزمة السكوسلافية • دار الثقافة الحديث ٦٨ •
- ٥٩ - زكي مراد ومصعد يوسف الجندي • (الكتاب الأول) ترجمة حسن جلال العروسي • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٠ - زكي مراد ومصعد يوسف الجندي • (الكتاب الثاني) ترجمة حسن جلال العروسي • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦١ - سباين ج • (الكتاب الثالث) ترجمة د • أحمد سويلم المعري • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٢ - سباين ج • (الكتاب الرابع) ترجمة علي إبراهيم السيد • دار المعارف القاهرة ٧١ •
- ٦٣ - سباين ج • (الكتاب الخامس) ترجمة د • راشد البراوي • دار المعارف القاهرة •
- ٦٤ - سباين ج • السلطانات الثلاث والتمساح المعاصرة في الفكر الاسلامي • نشر لجنة البيان العربي القاهرة •
- ٦٥ - سباين ج • (الكتاب السادس) ترجمة د • راشد البراوي • دار المعارف القاهرة •
- ٦٦ - سليمان الطماوي • التاريخ الجغرافي للفران • ترجمة د • عبد المسيلي • القاهرة •
- ٦٧ - سيد مظهر نازلي • رسالة الحروف • السلفية • موسكو •
- ٦٨ - سهل التستري • التسمية الوطنية • فضل العرب على أوروبا • ترجمة د • محمد فؤاد حسن • القاهرة •
- ٦٩ - ستاين • نظرية الدولة والامس العامة • للتنظيم السياسي (الكتاب الثاني) • مكتبة القاهرة الحديثة ٦٦ •
- ٧٠ - سبغريد هوتكة •
- ٧١ - د • طيمية الجرف •

- ٧٢ - د. فريدة الجرف . نظرية الدولة ، مكتبة القاهرة
الكتاب ، الحديثة ٦٦ .
- ٧٣ - د. ف. حسين . نظام الائتلاف . دار المعارف بصرى .
- ٧٤ - د. علي عبد الحفيظ محمد . معجم الفكر السياسي الغربي . دار الجامعات المصرية عام ٧٥ .
- ٧٥ - د. علي عبد الحفيظ محمد . تيارات فلسفية جديدة . دار المعرفة الجامعية ٨٣ .
- ٧٦ - د. علي عبد الحفيظ . السياسة بين النظرية والتطبيق . دار المعرفة الجامعية ٧٤ .
- ٧٧ - د. عادل المولى . المذهب الأخلاقي . القاهرة .
- ٧٨ - د. عزيز شنتى . نظرية الدولة عند راسل . رسالة ماجستير .
- ٧٩ - د. عبد الحليم محمود . التفكير الفلسفى فى الاسلام . دار المعرفة للطباعة والنشر ٧٧ .
- ٨٠ - د. عبد الحليم محمود . التفكير الفلسفى فى الاسلام . دار المعرفة للطباعة والنشر ٧٧ .
- ٨١ - د. عمر حليق . موسكو واسرائيل . عام ٦٦ .
- ٨٢ - د. عبد الحميد متولى . القانون المستورى والأئتمنة السياسية . منشأة المعارف ١٩٦٦ .
- ٨٣ - د. عبد الكريم احمد . أسس النظم السياسية . الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية - ٧٣ .
- ٨٤ - د. عبد الحميد متولى . الحريات العامة . منشأة المعارف ١٩٧٥ .
- ٨٥ - د. عبد الحميد متولى . الأنظمة السياسية وأزمة الديمقراطية . منشأة المعارف ١٩٦٤ .
- ٨٦ - د. عبد الحميد متولى . الديمقراطية . القاهرة .
- ٨٧ - د. عبد الوهاب عزام . الاسلام ومبادئ نظام الحكم فى الملكة والديمقراطية . منشأة المعارف ١٩٧٦ .
- ٨٨ - د. عبد الوهاب عزام . الرسالة الخالدة . من الجبال مسبوكة وللمسلة وذخيرة .
- ٨٩ - د. عبد الشافى . قضايا اسلامية معاصرة القاهرة .
- ٩٠ - د. عبد الحميد الجبريق . قضايا اسلامية معاصرة القاهرة . القاهرة .
- ٩١ - د. عبد الكريم احمد . التيارات السياسية المعاصرة . المركز العربي للبحث والنشر القاهرة ٨٢ .
- ٩٢ - د. عثمان امين . أسس النظم السياسية . والأجهزة العلمية ٧٣ .
- ٩٣ - د. عثمان امين . النشورى وأثرها فى الديمقراطية . مكتبة المصرية بيروت عام ٨٠ .
- ٩٤ - د. عثمان خليل عثمان . محاولات فلسفية . الأوتلو المصرية ١٩٥٧ .
- ٩٥ - د. عباس محمود العقاد . رائد الفكر العربى . الليالى ، المستورية . ١٩٦٤ .
- ٩٦ - د. علي منصور . الديمقراطية فى الاسلام . مطبعة مصر ١٩٥٦ .
- ٩٧ - د. علي سفيى . شريعة الله وشريعة الانسان . دار المعارف ١٩٧٥ .
- ٩٨ - د. فردريك انجلز . نشأة الفكر الاسلافى (٣ اجزاء) . دار المعارف .

- لودفيج فوردباخ ونهاية الفلسفة
الكلاسيكية الألمانية • دار المعارف •
الحركة الثورية الصليبية للطبقة
العملية • طبعة موسكو ١٩٧٧ •
- ١٠١ - فلاديمير لينين • الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية
ترجمة د. راشد البراوي • القاهرة •
١٠٢ - كارل برونكلمان • تاريخ الشعوب العربية • دار المعارف •
١٠٣ - كارل ماركس • رأس المال ج ١ • موسكو ١٩٥٩ •
١٠٤ - كارل ماركس • رأس المال ترجمة د. راشد
البراوي • القاهرة •
- ١٠٥ - كارل ماركس أنجلز • البيان الشيوعي
١٠٦ - كارل ماركس • نقد برنهام جون عام ١٨٧٢ م •
١٠٧ - كارلو هنتر • الشيوعية تقريبا وعلميا • مترجم النشر دار الفكر العربي •
١٠٨ - د. محمد فتحي الشنيطي • جون لوك • القاهرة •
١٠٩ - د. محمد كمال جعفر • مدخل إل الأخلاق • مكتبة دار العلوم ١٩٨٠ •
١١٠ - د. محمد طه بدوي • أصول علوم السياسة • للكتب المصرية الحديث للطباعة
والنشر ١٩٦٥ •
- ١١١ - د. محمد جلال شرف • الفكر السياسي في الإسلام -
ود • علي عبد الحفي • شخصيات ومذاهب - دار المعرفة •
١١٢ - د. محمد سليمان داود • الامام الماورقي • القاهرة •
١١٣ - د. محمد شهاب الدين • النظريات السياسية في الإسلام • دار التراث - القاهرة ١٩٧٩ •
١١٤ - د. محمد شهاب الدين • الرئيس • ط ٥ دار الاقتصاد القاهرة
١١٥ - د. محمد شهاب الدين • الرئيس • ط ٥ دار الاقتصاد القاهرة
١١٦ - د. محمد علي أبو ريان • التاريخ الفكر الفلسفي - اليونان
والعراق والنظم الملكية للدولة الإسلامية • دار الاقتصاد القاهرة
١١٧ - د. محمد علي أبو ريان • التنظيم الاشتراكية مع دراسة
مقارنة مع الاشتراكية العربية • ط ٥ دار الاقتصاد القاهرة
١١٨ - د. محمد علي أبو ريان • الإسلام في مواجهة تغيرات الفكر
الغربي المعاصر - ١ - الإسلام
ونظركسية • دار الاقتصاد القاهرة
١١٩ - د. محمد عبد الحفي • فلسفة السياسة عند الأئمة • اسكندرية عام ١٩٧١ •
١٢٠ - د. محمد كامل ليلة • التنظيم السياسية في الدول
والحكومات • دار الفكر العربي مصر ٧١ •
١٢١ - د. محمد ليبارك • نظام الإسلام (الحكم والقوة) • بيروت دار الفكر عام ٧٤ •
١٢٢ - د. محمد عصفور • الحرية في الفكر الديمقراطي
والاشتراكي • القاهرة ١٩٦٦ •

- ١٧٣ - د. محمد عبد الله
دواز .
- ١٧٤ - د. محمد محمد حسن .
- ١٧٥ - محمد يوسف موسى .
- ١٧٦ - محمد البقال .
- ١٧٧ - د. محمد البهي .
- ١٧٨ - د. محمد نصر مهنا .
- ١٧٩ - محمد فؤاد عبد الباقى .
- ١٨٠ - د. مراد وهبة وآخرين .
- ١٨١ - محمود شلتوت .
- ١٨٢ - د. محمود حلمى .
- ١٨٣ - د. محمود حلمى .
- ١٨٤ - مجموعة الكتاب .
- ١٨٥ - نيقولا باشف .
- ١٨٦ - نيقولا مكيايليل .
- ١٨٧ - د. ج. و. ر .
- ١٨٨ - هارولد لاسكى .
- ١٨٩ - هارولد لاسكى .
- ١٩٠ - د. س. س. جويل .
- ١٩١ - د. ج. كريل .
- ١٩٢ - و. ل. ديورانت .
- ١٩٣ - يوسف كرم .
- ١٩٤ - يوليوس فلهوزن .
- مستودع الاخلاق القرون .
- ترجمة د. عبد الصبور شاهين .
- الاسلام والحضارة العربية
- نظام الحكم فى الاسلام .
- تعدد الفكر الدينى .
- ترجمة عباس محمود العقاد .
- الفكر الاسلامى صلتة بالاستعمار العربى .
- مدخل الى النظرية السياسية .
- المجمع المهرس للقرآن .
- المجمع الفلسفى .
- من توجيهات الاسلام .
- البادئ الدستورية العامة .
- نظام الحكم فى الاسلام .
- أ ب السياسة . ترجمة محمد وحشى .
- اصل الشيوعية الروسية ترجمة سعد كامل .
- الامر ترجمة خيرى حماد .
- موجز تاريخ الحضارة .
- ترجمة عبد العزيز جاويد
- نشأة التحررية الأوروبية .
- ترجمة عبد الرحمن صدقى .
- السلطات فى القول والتكليم الدول
- ترجمة د. توفيق الطويل
- وعبد الحميد حمدي .
- المجمل فى تاريخ الاخلاق .
- الفكر الصينى من كونفوشيوس الى ماوتسى تونغ .
- قصة الحضارة فى العالم .
- ترجمة محمد يلدزلى وذكى نجيب محمود المجلد الاول ج ٢
- لتاريخ الفلسفة اليونانية .
- تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة العربية .
- ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريدة مشروع الالف كتاب
- مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢
- عام ١٩٨٠ .
- دار الفتح بيروت ١٩٧٣ .
- طبعة نفثة مصر ١٩٦٢ .
- دار التاليف والنشر عام ١٩٧٥ .
- مكتبة وهبة ٨١/ ط ١ .
- الهيئة العامة للكتاب عام ٨١ .
- دار الشعب بدون تاريخ .
- دار الثقافة الحديثة .
- دار القلم القاهرة ١٩٦٦ .
- دار الفكر العربى ١٩٦٤ .
- دار الهوى ١٩٧٨ .
- دار الثقافة الجديدة .
- الدار المصرية للتاليف والنشر ١٩٦٦ .
- دار الافاق الجديدة بيروت ١٩٧٩ .
- طبعة الاسطفا ١٩٧٨ .
- القاهرة .
- مجموعة مخترا لك .
- ترجمة عبد المجيد سليم الهيئة العامة للكتاب ١٩٧١ .
- لجنة التاليف والترجمة والنشر عام ٦١ .
- لجنة التاليف والترجمة والنشر ٦٦ .
- العدد ١٣١ عام ١٩٦٨ .

ثانياً : المراجع الأفرنجية :

1. A. M. Burns : Ideas in Conflict (London 1963).
2. A. P. Perry : Approach to Philosophy.
3. Alomond, Gabriel : A. A Functional Approach to Comparative Politics.
4. Adolf A. Berle : The Twentieth Century Capitalist Revolution. (London 1955).
5. Burgess, J. B. : Introduction to History of Philosophy.
6. Barker, E. : Greek Political Theory.
7. Barker : The Politics of Aristotle Book 4, 11.
8. Croce, B. : Political and Morals.
9. Cooker, F. W. : Reading in Political Philosophy.
10. C.N. Parkinson : The Evolution of Political Thought.
11. C. H. Machiav : Constitutionalism ancient and Modern, (N.Y. 1947).
12. Dunning W. A. : A History of Political theories Ancient and Medieval. Book I, (New York 1902).
13. E. H. Carr : Nationalism.
14. E. R. Pearce : History of the fabian Society London, 1925.
15. Findly, J.N., Hegel, A Re-examination, London 1925.
16. G. Chamberlian, The Roots of Capitalism, (N.Y. 1959).
17. G. Field : Political Theory. (L. 1936).
18. Hobbes, T. : The Leviathan.
19. Hegel : The Philosophy of Right.
20. Hegel The Philosophy of History.
21. Hegel The Philosophy of History.
22. H. D. Lasswell & Kaplan Power in Society (N.Y. 1970).

23. H. May : The Theory of Democracy.
24. H. J. Lasky : The Rise of European Liberalism L. 1963.
25. H. Lasky : Communism.
26. Isaiah Berlin : Karl Marx, His life and Environment, (1948).
27. J.S. Machinzi : Ultimate Values.
28. John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, 1961.
29. J. Welton : Groundwork of Ethics.
30. J. N. Figges : Political Thought from Gerson to Grotius, (4. S.A. 1960).
31. J. Price : Modern Democracies.
32. John Locke, The Second Treatise of Civil Government, (L. 1948).
33. Katshvinien and Odiseu : Fundamental of Marxism-Leninism (Moscow 1964).
34. Leonard, T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of State (L. 1918).
35. MacIver : The Modern State II (1942).
36. Machiavelli : The Prince.
37. Macdonald, D.D. : Development of Muslim Theology. Jurisprudence and constitution.
38. Mannheim Karl : Man and Society in an Age of Reconstruction (L. 1942).
39. Max Weber : The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism.
40. Max Weber : The Sociology of Religion.
41. Maxey. C. : Political Philosophies.
42. Rousseau, J.J. The Social contract, (L. 1938).
43. Russel. B., A History of Western philosophy.
44. Russel. B. : Power, A New Social analysis. (N.Y. 1949).
45. Russel. B. : Authority and the Individual (N.Y. 149).
46. Russel : New Hopes for changing World (N.Y. 195).
47. A. M. Tilmus : Essays on the Welfare State (L. 1963).
48. Sir Sealey. G. R. Introduction to Political Science. (London, 1890).
49. Sabine G. H., A History of Political Theory, (New York 1949).
50. Thomas Paine : The Rights of Man (1961).
51. T. Weldon : The Vocabulary of Politics.
52. W. James : Varieties Religious Experiences.

المحتويات

الموضوع	صفحة
● الامداد	٢
● تصنيف	٥
● مقسمة	٩
● مقدمة وخطة البحث	١١
القسم الاول	١٧
: بين السياسة والأخلاق	
(دراسة تاريخية تطورية)	
مقدمة عامة	١٩
— التعريف بمصطلحي الأخلاق والسياسة	١٩
١ — الأخلاق	١٩
٢ — السياسة	٢٨
— ارتباط السياسة بالأخلاق	٢٥
— مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية	٢٩
الفصل الاول	
تطور الفكر السياسي الغربي ومدى صلته بالأخلاق	٤٩
— تمهيد	٤٩
اولا — من العصر القديم الى العصر الحديث	٥٢
١ — العصر القديم (سقراط — افلاطون — ارسطو)	٥٢
٢ — العصر الوسيط (القديس اوغسطين — توما	
الأكويني — دانتي)	٦١

الموضوع	صفحة
٣ - عصر النهضة (مكيافيللي - مارثن - لوثر - بودان)	٦٤
٤ - العصر الحديث (هوبز - لوك - روسو)	٧٠
ثانيا : الفترة المعاصرة	٧٤
١ - هيجل وأثره في السياسة والأخلاق	٧٦
٢ - كروتشي وموقفه السياسي والأخلاقي	٨٠
٣ - رامبل ودعوته لحكومة عمالية تحقق السلام	٨٥
ثالثا : تعقيب	٩١
الفصل الثاني	١٠٥
١٠٦ - أطوار الفكر السياسي الاسلامي ومدى صلته بالأخلاق	١٠٦
تمهيد	١٠٦
١٠٨ - أولا - الأصول السياسية والأخلاقية في العصر النبوي	١٠٨
ثانيا - الفكر الاسلامي السياسي والأخلاق بعد عصر النبوة	١١٢
١ - حركة الفكر الاسلامي السياسي والأخلاق	١١٣
٢ - الرواد الأوائل في الفكر السياسي والأخلاق	١٢٤
(الكندي - الفارابي - ابن مسكويه - الماوردي - الغزالي - ابن تيمية)	
٣ - الرواد للمعاصرون في الفكر الاسلامي السياسي والأخلاقي (محمد بن عبد الوهاب - محمد عبده - محمد اقبال - علي عبد الرازق - أبو الأعلى المودودي - خالد محمد خالد)	١٢٩
ثالثا : تمقيب	١٦٥
القسم الثاني	١٧١
بين السياسة والأخلاق	
(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)	١٧٢
الفصل الثالث	١٧٣
الفكر الاسلامي والأخلاق	١٧٣

١٧٤	— تمهيد
١٧٤	أولاً - السياسة في الإسلام
٢٠٤	ثانياً - الأخلاق في الإسلام
٢٢٠	ثالثاً - تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الإسلام
٢٤٦	رابعاً - مناقشة القيم الأخلاقية والفكر الإسلامي السياسي
٢٥٢	خامساً - تمقيب
٢٥٩	الفصل الرابع
٢٥٩	الفكر الليبرالي السياسي والأخلاق
٢٦٠	— تمهيد
٢٦٤	أولاً - تطور مفهوم الليبرالية في الفكر السياسي
٢٧٧	ثانياً - التطبيق الليبرالي وارتباطه بالأخلاق
٢٧٨	١ - الممارسة السياسية
٢٩٤	٢ - ارتباط السياسة بالاقتصاد
٢٩٩	٣ - ارتباط السياسة بالأخلاق
٣٠٨	ثالثاً - الوجه التاريخي الليبرالي في العلاقات الدولية
٣٠٨	ثالثاً - الوجه التاريخي الليبرالي في العلاقات الدولية
٣٢٩	١ - مرحلة الاستعمار القديم
٣٠٩	٢ - مرحلة الاستعمار الحديث
٣١٠	٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية
٣١٤	٤ - مساوئ الاستعمار الليبرالي
٣١٧	رابعاً - تمقيب
٣٢١	الفصل الخامس
	الفكر الماركسي السياسي والأخلاق
٣٢٢	— تمهيد
٣٨٨	

الموضوع	صفحة
أولاً - البناء الماركسي وأصوله الفلسفية	٢٢٦
١ - المادية الجدلية	٢٢٩
٢ - المادية التاريخية	٢٣٤
ثانياً - تطور الفكر الماركسي	٢٣٥
(أ) الماركسية اللينينية	٢٣٦
(ب) المذاهب الاشتراكية الأخرى	٢٣٩
١ - الديمقراطية الاجتماعية	٢٤١
٢ - المستكالية	٢٤٢
السد كالتية	٢٤٥
ثالثاً - الأخلاق في النظام الماركسي	٢٤٨
وأخيراً - تمقيب	٢٥٢
خاتمة البحث	٢٦٢
دراسة مقارنة لدى ارتباط السياسة بالأخلاق بصفة عامة ولا سيما في النظم الثلاث الإسلامية والليبرالية والماركسية	

المراجع

أولاً - المراجع العربية	٢٧٥
ثانياً - المراجع الأجنبية	٢٨٥

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٢/٣٨٧٣ ..

ISBN — 977 — 01 — 3031 — 1



مناقول هذا الكتاب «الأسس الأخلاقية للفكر السلساسى المعاصر بين الاتجاهات الإسلامىة واللىبرالىة والماركسىة» حىث وضح للعلبان أن الفكر الإنسانى فى جانبىه السلساسى قد لا ىتسم بالأخلاقىة على وجه العموم ، مما ىضع هذه النظم فى محك أختىار أخلاقى ، ومن ثم تحتاج هذه المقولة لوقفه متأنىة لمعرفة مدى صدقها ، الذى من خلال تطوار النظم السلساسىة ، كىف أمكن لبعضىها فى مآتلف الاتجاهات السلساسىة ، سواء منها الوضعىة أو الدىنىة ، أن ىصمد فى مواجهة عرىدة السلطة السلساسىة وانحرافها وإهدارها للقىم الأخلاقىة . ومن ثم ىصبح النظم السلساسى عىندئذ مطابقا ومتمشىا مع القىم الأخلاقىة ، ولكن اتضح أن الارتباط بين الأخلاق والسلساسىة ىوجد فى النظم نظرىا دون الممارسة السلساسىة أى التطبلىق ، مما أدى إلى ضعف الاتجاه الأخلاقى فى هذه النظم رغم استعلاء النظرة الإسلامىة على ما عداها فى هذا المجال .